Кагаров, Е

Религия древних славян.

М., 1918

Культурно-бытовые очерки по міровой исторіи
подъ ред. В. К. Никольскаго и прив.-доц. А. А. Сидорова.

Серія А. Русская Исторія.

№ 4.

Е. Г. КАГАРОВЪ.

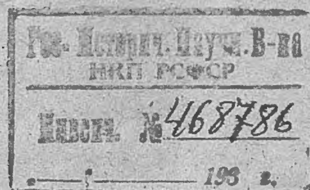
Профессоръ Харьковскаго Университета.

Религія древнихъ славянъ.



1918.
Кн-ство „ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗНАНІЯ“
Москва, Сивцевъ-Вражекъ, 6.


Кн-во
Практическія
Знанія
Москва
Д
М



Отъ автора.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей русской науки писалъ о религіи древнихъ славянъ слѣдующее: „Не смотря на множество болѣе или менѣе значительныхъ трудовъ, посвященныхъ славянской миѳологіи, можно безъ преувеличенія сказать, что такой науки до сихъ поръ не существуетъ". Такой безпросвѣтный скептицизмъ нельзя не признать ошибочнымъ: онъ сложился подъ вліяніемъ традиціоннаго отожествленія миѳологіи съ культомъ великихъ боговъ. Славянскій Олимпъ бѣденъ. Но религія заключается не только въ поклоненіи могучимъ божествамъ. Религія есть прежде всего чувство и проявленіе этого чувства въ извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, составляющихъ народные обряды. И вотъ эта-то народная обрядность, какъ сфера болѣе стойкая и инертная, какъ область, поддающаяся болѣе точному наблюденію, и должна стать основной задачею изслѣдователей славянской миѳологіи.

Въ предлагаемой книжкѣ на первомъ планѣ выдвинута именно эта народная обрядность, какъ истинная носительница религіознаго творчества. Я убѣжденъ, что изъ-подъ покрова народныхъ вѣрованій и обрядовъ передъ нами всплывутъ, при свѣтѣ научнаго изслѣдованія, болѣе яркія и болѣе правдивыя картины прошлаго славяно-русской религіи, нежели со страницъ лѣтописей, поученій и другихъ литературныхъ

памятниковъ, столь часто сообщающихъ намъ сомнительныя свѣдѣнія.

Я подходилъ къ своему предмету не какъ славистъ, но какъ историкъ религіи. Этимъ объясняется довольно большое число аналогій и параллелей изъ другихъ родственныхъ религій, особенно изъ религій близкаго мнѣ античнаго міра.

Само собою разумѣется, что ни въ текстѣ, ни въ примѣчаніяхъ я не могъ стремиться къ исчерпывающей полнотѣ матеріала: рамки изданія обусловливали и догматическій характеръ изложенія; только въ примѣчаніяхъ, въ концѣ книги, я позволялъ себѣ иногда вводить читателя въ самую лабораторію научной мысли.

Е. Кагаровъ.

I.

Низшая миѳологія (представленія о духахъ).

Древнѣйшей ступенью славянской религіи былъ, повидимому, аниматизмъ, то-есть то своеобразное міровоззрѣніе первобытнаго человѣка, по которому вся природа оживлена, надѣлена особой самостоятельной жизнью.[1]) Первоначально каждое отдѣльное явленіе, привлекшее къ себѣ вниманіе человѣка, представляется ему сверхъестественнымъ существомъ, требующимъ поклоненія. Впослѣдствіи, съ подъемомъ культурнаго уровня народа, человѣкъ начинаетъ поклоняться не самому предмету или явленію, но духу или демону послѣдняго. Эта существенная перемѣна въ первобытномъ міросозерцаніи была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ возникновенія у человѣка идеи души. Придя путемъ самоанализа и наблюденія надъ нѣкоторыми фактами окружающей природы къ убѣжденію въ существованіи души, первобытный человѣкъ, представляющій себѣ всю природу по своему собственному образцу, признаетъ наличность такой же души, какъ и наша, во всѣхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметахъ, окружающихъ его (анимизмъ). Эти души на начальной ступени развитія предполагаются живущими въ одушевляемомъ ими предметѣ или явленіи природы, имманентными; душа березы, напр., тѣсно связана съ этимъ деревомъ, и ея существованіе всецѣло зависитъ отъ жизни дерева. Такова «Исколѣна», священная липа подлѣ Троицка, изъ

[1]) Терминъ „аниматизмъ" впервые предложенъ былъ англійскимъ изслѣдователемъ Мареттомъ въ 1900 году, для обозначенія ступени религіознаго развитія, предшествующей „анимизму" (т.-е. вѣрѣ въ существованіе душъ).

которой, при ударѣ топора, брызнула кровь и ослѣпила рубившихъ. Представленіе о крови дерева создается, повидимому, подъ впечатлѣніемъ смолы или сока, вытекающаго изъ ствола. Дальнѣйшимъ шагомъ является представленіе о томъ, что духъ камня, дерева или животнаго можетъ покинуть свою обитель и переселиться въ другое мѣсто. Разъ природныя души стали представляться живущими и внѣ одушевляемой ими среды, трансцендентными, могущими свободно двигаться и переселяться въ другія оболочки, онѣ должны были принять какой-либо опредѣленный обликъ. Здѣсь возможны три формы: зооморфная (звѣроподобная), антропоморфная (человѣкоподобная) и смѣшанная. Къ зооморфнымъ существамъ относится, напр., козлообразный духъ нивы, спасающійся, по славянскому повѣрію, въ послѣдній снопъ; съ этимъ вѣрованіемъ связанъ обрядъ «завиванія бороды». (См. ниже). Къ антропоморфнымъ духамъ относятся русалки, южно-славянскія вилы и самовилы, лѣшій, водяной и т. д. Къ смѣшаннымъ принадлежатъ, напр., «мемозины», т. е. женщины съ рыбьимъ хвостомъ, или водяной по представленіямъ крестьянъ Смоленской губ. Такъ вся природа оказывается населенной множествомъ таинственныхъ, волшебныхъ образовъ.

Многочисленные духи низшей миѳологіи славянъ распадаются на четыре группы: 1) духи предметовъ и явленій природы: русалки, лѣшій, водяной и т. д.; 2) духи-покровители отдѣльныхъ областей матеріальной культуры: скотоводства и земледѣлія (житный дѣдъ, полевикъ и тому подобные образы); 3) духи родовые или семейные (Домовой Родъ и Рожаница, Чуръ и т. д.); они возникли на почвѣ представленія о душахъ усопшихъ и культа предковъ. Наконецъ, четвертую группу составляютъ демоны болѣзней, кошмарныхъ сновъ, безумія и т. д. Это—злобные духи, не связанные съ опредѣленной стихіей природы (напр., упыри, волкодлаки, демоны, лихорадки, смерти и т. п.). Впрочемъ между отдѣльными классами трудно провести рѣзкую грань. Такъ, въ нѣкоторыхъ миѳическихъ образахъ черты первой группы слились съ чертами духовъ злобныхъ. Таковы, напр., русалки, въ которыхъ народная вѣра усматри-

вает души женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или неестественною смертью, но которыя, въ то же время, тѣсно связаны съ почитаніемъ воды.

1. Духи предметовъ и явленій природы.

Русалки. Слово «русалка» долгое время производили отъ прилагательнаго «русъ» (русый) или отъ существительнаго «русло». Въ настоящее время общепринятою является этимологія, установленная уже Миклошичемъ, Томашкомъ и А. Н. Веселовскимъ, по мнѣнію которыхъ имя «русалка» и названіе народнаго праздника «Русаліи» заимствованы славянами изъ Ѳракіи и Македоніи и восходятъ къ средне-греческому или визант. слову Rhusalia.

Что касается сущности представленія о русалкахъ, то въ послѣднее время въ наукѣ возобладало мнѣніе, согласно которому русалки въ своей основѣ—не что иное, какъ души умершихъ (А. Н. Веселовскій, Е. В. Аничковъ). Недавно Д. К. Зеленинъ въ своемъ изслѣдованіи о русалкахъ внесъ поправку къ этому, принятому въ наукѣ, воззрѣнію; русалки, согласно его изысканіямъ, суть души не всѣхъ умершихъ вообще, но лишь женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или неестественною смертью. Однако, хотя хтоническій (т. е. связанный съ смертью) характеръ народнаго представленія о русалкахъ не подлежитъ сомнѣнію, все же въ нихъ сохранились многочисленныя черты, сближающія русалокъ съ духами природы, въ частности—рѣкъ. Такимъ образомъ это—контаминаціонный, смѣшанный образъ.

По общераспространенному народному воззрѣнію, русалки живутъ въ рѣкахъ, но весною выходятъ на берега, качаются на вѣткахъ деревьевъ, расчесываютъ свои длинные зеленые волосы, поютъ пѣсни, заманиваютъ прохожихъ и стараются защекотать ихъ до смерти. Иногда онѣ просятъ себѣ холста, полотна или какой-нибудь другой ткани на рубашку; въ одной бѣлорусской пѣснѣ поется:

На кривой бярёзи
Русалка сядзѣла,
Рубацёнки прасила.

Въ украинской пѣснѣ также поется:

Сиділа русалка на білій березі,
Просила русалка в жиночокъ намітки...
...Просила русалка в дівочокъ сорочки:
Дівочки, сестрички,
Дайте мені сорочки...

Въ такихъ случаяхъ имъ необходимо дать какую-нибудь матерію, хотя бы пришлось для этого оторвать кусокъ отъ собственнаго платья. Нѣкоторые крестьяне развѣшиваютъ въ лѣсу по деревьямъ и кустамъ куски ткани, предназначенной для русалокъ. Я объясняю всѣ эти повѣрья и обычаи тѣмъ народнымъ воззрѣніемъ, согласно которому духи усопшихъ вообще любятъ куски одежды, особенно концы, края платья и т. д. Въ древней Греціи шкуры животныхъ иногда посвящались нимфамъ.

Особенно опасными становятся русалки послѣ Троицы. Ночью, при невѣрномъ свѣтѣ луны, русалки всплываютъ на поверхность воды или выходятъ на берегъ, бѣгаютъ и рѣзвятся, перекликаясь между собою; онѣ то качаются на вѣтвяхъ деревьевъ, то поютъ тоскливыя пѣсни, то водятъ веселые хороводы. Онѣ пугаютъ людей, подшучиваютъ надъ рыбаками и мельниками, скручиваютъ или спутываютъ рыбацкія сѣти, портятъ жернова и шлюзы. Онѣ могутъ насылать на поля сокрушительныя бури, проливные дожди, гибельный градъ. У заснувшихъ безъ молитвы женщинъ онѣ похищаютъ пряжу, которую разматываютъ, качаясь на сучкахъ. Это качанье на древесныхъ вѣтвяхъ стоитъ, какъ мнѣ кажется, въ связи съ представленіемъ о томъ, что русалки, повидимому, какъ дѣвы плодоносной природы, главнымъ образомъ жизненной влаги, покровительствуютъ растительности и посѣвамъ: качаніе—одинъ изъ весьма распространенныхъ пріемовъ земледѣльческихъ заклинаній; недаромъ русскія дѣвушки «завиваютъ вѣнки» (т.-е. связываютъ вѣтви двухъ сосѣднихъ березокъ), чтобы облегчить русалкамъ качаніе на нихъ. Нѣкоторые изслѣдователи неправильно считаютъ качанье очистительнымъ или отвращающимъ злыя силы актомъ. Что завиваніе вѣнковъ носитъ характеръ пріема

земледѣльческой магіи, явствуетъ, какъ мнѣ кажется, изъ слѣдующей бѣлорусской пѣсенки:

Пойдземъ, дзѣвочки,
Во луга лужочки
Завивацъ вѣночки,
Мы зауемъ вѣночки
На годы добрые,
На жито чистое,
На ячмень колосистый,
На овесъ рѣсистый,
На гречиху черную,
На капусту бѣлую и т. д.

Любимыя деревья русалокъ—береза, дубъ, кленъ. Есть крупное различіе въ представленіяхъ малороссовъ и великоруссовъ о внѣшнемъ обликѣ русалокъ: въ южной Россіи, даже въ южно-великорусской области, какъ и у малороссовъ, бѣлоруссовъ, русалокъ представляютъ себѣ прекрасными, граціозными и шаловливыми дѣвушками, поющими веселыя пѣсни своимъ плѣнительнымъ голосомъ; на сѣверѣ Россіи русалки являются въ народномъ представленіи безобразными, блѣднолицыми, злыми и мстительными женщинами съ зелеными глазами, съ растрепанными зелеными волосами, съ большими, отвислыми грудями. Чтобы избавиться отъ нападеній русалокъ, нужно начертить на землѣ крестъ и, обведя его кругомъ чертою, въ этомъ кругу и стать. Въ одной изъ пѣсенъ, поющихся на Духовъ день, дѣвушки просятъ бабушку очертить ихъ волшебнымъ кругомъ и обсыпать ярымъ овсомъ и хмелемъ:

А ты, бабушка Купріяноуна,
Ты жъ обчарти насъ залатымъ нажомъ,
Ты жъ абсѣй насъ ярымъ аусомъ.

Какъ извѣстно, магическій кругъ, по народному суевѣрію, предохраняетъ отъ злыхъ духовъ, причемъ направленіе слѣва направо прогоняетъ демоновъ, обратное движеніе заключаетъ ихъ внутри круга.

Надежнымъ средствомъ противъ козни русалокъ считается полынь и нѣкоторыя другія травы. Наконецъ, противъ

русалокъ существуютъ особыя заклятія, состоящія изъ цѣлаго ряда непонятныхъ словъ.

Таковы наиболѣе типичныя представленія о русалкахъ, господствующія въ русскомъ народномъ суевѣріи; не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что эти народныя представленія являются результатомъ слiянія рѣчныхъ духовъ въ народной миѳологіи съ образомъ гнѣвной, злобной души безвременно погибшаго покойника. Такъ, особенности внѣшняго облика русалокъ ясно указываютъ на принадлежность ихъ къ водянымъ духамъ; онѣ являются вѣрнымъ и правдивымъ отраженіемъ своей стихіи. Ближайшимъ источникомъ вѣры въ русалокъ было, навѣрное, вѣчно зыблемое отраженіе дѣвушки въ зеркалѣ водъ (вспомнимъ поэтическую легенду о Нарциссѣ); восхитительныя, чарующія и въ то же время коварныя русалки являются выраженіемъ того смѣшаннаго чувства, влекущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ жуткаго, которое испытываетъ человѣкъ, всматриваясь въ поверхность воды; ихъ распущенные по плечамъ длинные зеленые волосы напоминаютъ вѣтви склонившейся надъ рѣчной ивы или густыя цѣпкія водоросли или же наконецъ сѣть сплетшихся вмѣстѣ корней и травъ на берегу рѣки; ихъ пѣніе—отголосокъ легкаго, гармоничнаго рокота волнъ. Напротивъ, всѣ черты враждебнаго отношенія русалокъ къ людямъ, ихъ близость къ нечистой силѣ, нѣкоторые обряды, апотропеическаго (т.-е. отвращающаго) характера, возникли изъ представленія о разгнѣванной мстительной душѣ женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или насильственною смертью; подобные образы есть и въ греческой миѳологіи. Греческіе «аоры» (aoroi или biaiothanatoi), подобно русскимъ «заложнымъ покойникамъ»*), доживаютъ за гробомъ свой срокъ жизни, находятся въ полномъ распоряженіи у нечистой силы (Гекаты), убиваютъ дѣтей и т. д.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію русальскихъ обрядовъ. Среди этихъ обрядовъ наиболѣе интересными представляются: похороны русалки, проводы или изгнаніе русалокъ, крещеніе ихъ и т. д. Нужно замѣтить, впрочемъ, что русаль-

---

*) Терминъ проф. Д. К. Зеленина.

скіе обряды слились въ народной жизни съ купальскими и семицкими обрядами и игрищами.

Время совершенія русальскихъ обрядовъ пріурочивается къ «Семику»—обыкновенно къ четвергу на седьмой недѣлѣ послѣ Пасхи; этотъ день у малороссовъ называютъ «русальчинъ великъ-день», т.-е. Пасха русалокъ. Во многихъ мѣстахъ Россіи вся недѣля передъ Троицынымъ днемъ называется «русалкой».

Обрядъ «похоронъ русалки» заключается въ пародіи на христіанское погребеніе: сдѣланную изъ тряпокъ куклу наряжаютъ въ платье, кладутъ въ гробъ, убираютъ цвѣтами и несутъ въ торжественной процессіи на берегъ рѣки, дѣвушки наряжаются—кто священникомъ, кто дьякономъ; дѣлаютъ кадило изъ яичной скорлупы, идутъ со свѣчами изъ стеблей и поютъ: «Господи помилуй». У рѣки прощаются съ чучеломъ русалки и, заколотивши гробъ, привязываютъ къ нему камень и бросаютъ въ воду. Обычай хоронить русалку объясняется, какъ запоздавшія погребальныя почести, которыхъ лишены были въ свое время «заложныя» покойницы, т.-е. женщины и дѣти, умершія неестественною смертью; эти почести имѣютъ цѣлью умиротворить и успокоить ихъ мятущіяся души.

Обрядъ «проводовъ русалки» совершается слѣдующимъ образомъ: какая-нибудь дѣвушка, съ распущенными волосами и въ одной рубашкѣ, съ вѣнкомъ на головѣ, изображаетъ русалку; она ѣдетъ верхомъ на кочергѣ, съ помеломъ черезъ плечо; ее весело провожаютъ до лѣса или до поля, засѣяннаго рожью, гдѣ она и скрывается отъ провожающихъ. Послѣдніе же возвращаются назадъ, приговаривая: «Мы русалку проводили, можно будетъ вездѣ смѣло ходить». Иногда роль русалки исполняетъ кукла или чучело, которое относятъ за деревню и разрываютъ на части.

Обрядъ «изгнанія русалокъ» отличается отъ только что описаннаго обряда «проводовъ» тѣмъ, что русалокъ выпроваживаютъ изъ деревни не съ почетомъ, но съ крикомъ: «гони русалокъ», шумомъ и щелканьемъ кнутовъ. Значеніе этихъ обрядовъ ясно: это—изгнаніе нечистой, зловѣщей силы. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи русалку изображаетъ чу-

чело коня, сдѣланное изъ соломы; въ этомъ конѣ усматриваютъ «символъ добраго божества», представителя какой-то высшей священной силы, которая должна прогнать русалокъ. Но съ этимъ объясненiемъ нельзя, какъ мнѣ кажется, согласиться: конь не что иное, какъ звѣроподобный («зооморфный») образъ русалки; рѣчные духи и божества часто представляются въ народной миѳологiи въ видѣ коня.

Къ русальскимъ обрядамъ примкнули нѣкоторые обычаи совершенно иного характера и происхожденiя, напр., описанная С. В. Максимовымъ народная игра въ Тамбовской губернiи. Молодые крестьяне, нарядившись въ простыни, пускаются въ догонку за дѣвушками и молодыми женщинами, стараясь ударить ихъ кнутомъ. Женщины спрашиваютъ: «Русалоцки, какъ ленъ?» (подразум. уродится). Ряженые указываютъ на длину кнута, а бабы восклицаютъ: «Охъ, умильныя русалоцки, какой хорошiй». Въ этой игрѣ я усматриваю остатки первобытной магiи плодородiя, аналогичные римскому празднику «луперкалiямъ»: въ Римѣ жрецы («луперки») также одѣтые особымъ образомъ, стегали проходившихъ женщинъ ремнями, а послѣднiя вѣрили, что эти удары приносятъ благословенiе браку, изобилiе плодовъ земныхъ.

Очень распространена вѣра въ русалочьихъ дѣтей, нагихъ и вѣчно плачущихъ. Въ Троицкую субботу они бѣгаютъ по ржаному полю и поютъ:

Бухъ, бухъ,
Соломенный духъ.
Мене мати породила,
Некрещену положила.

Если при звукѣ ихъ пѣсни приговорить: «Крещаю тебя, Иванъ да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа», то дѣти русалки, не достигшiя еще семилѣтняго возраста, возносятся на небо, какъ-бы воспринявъ настоящее крещенiе. По мнѣнiю А. В. Балова, обрядъ крещенiя русалокъ—не что иное, какъ извѣстный обрядъ крещенiя кукушки: эта птица—одинъ изъ самыхъ распространенныхъ образовъ человѣческой души.

Русалки, живущiя въ источникахъ, называются криницами. Въ нихъ усматриваютъ не русалокъ, но богинь плодо-

родія, что, впрочемъ, не противорѣчитъ представленію о русалкахъ. Въ древней Греціи нимфы источниковъ назывались krêniades. Самое слово «криница» означаетъ въ русскомъ, польскомъ и славенскомъ языкахъ «источникъ, колодецъ» и, по мнѣнію многихъ ученыхъ, заимствовано изъ греческаго языка: krênê—ключъ, родникъ.

Нашимъ русалкамъ соотвѣтствуютъ у сербовъ вилы, у болгаръ—самовилы, самодивы, юды, у чеховъ vodnî panny, у лужичанъ — wodne jungfry, у словаковъ—vodopanenky и т.д. Этимологія имени «вила» въ точности не установлена. Афанасьевъ производилъ его отъ глагола «вить» и усматривалъ въ вилахъ облачныхъ дѣвъ, производящихъ извивающіяся молніи. Иное толкованіе предложено А. Потебней: съ одной стороны, онъ сближаетъ слово «вила» съ глаголомъ «вить» - гнать, преслѣдовать и пр., такъ какъ эти небесныя дѣвы гонятъ облака, а, съ другой стороны, указываетъ на сходство имени «вила» съ древне-италійскимъ названіемъ лѣсныхъ и древесныхъ нимфъ *). Самовилы играютъ большую роль въ болгарской народной поэзіи, причемъ, какъ показалъ недавно болгарскій ученый Бл. Ангеловъ, въ пѣсняхъ самовилы рисуются красивыми, жизнерадостными и добрыми дѣвушками, а въ сказкахъ онѣ надѣляются отрицательными качествами.

Вилы упоминаются въ памятникахъ древне-русской литературы. Но врядъ-ли это древне-русскій образъ. Народная фантазія рисуетъ самовилъ красивыми, граціозными, вѣчно юными дѣвушками, съ черными очами и длинными золотистыми кудрями, разсыпавшимися по плечамъ. Онѣ живутъ въ водѣ, въ лѣсахъ, на горахъ, въ облакахъ; любимымъ ихъ занятіемъ являются пѣсни и пляска. Онѣ вступаютъ въ бракъ со смертными, становятся «посестримами», т.-е. названными сестрами героевъ, обладаютъ даромъ прорицанія, исцѣляютъ больныхъ и раненыхъ и даже могутъ воскресить умершаго.

*) Самъ Потебня, повидимому, склоняется на сторону послѣдняго объясненія. Наконецъ, А. Н. Веселовскій предполагаетъ, что слав. вила —сложное миѳическое имя, въ которомъ римское Viola слилось съ предполагаемой формой вѣла, родств. литовск. veles „духи предковъ" и греч. Elysion (pedion) „обитель душъ усопшихъ".

Самовилы ѣздятъ верхомъ на дикомъ оленѣ, производятъ бури, посылаютъ засуху, похищаютъ дѣтей, жестоко мстятъ людямъ за оскорбленія.

Относительно значенія образа самовилъ существуютъ три теоріи: Афанасьевъ видѣлъ въ нихъ водяныя существа, олицетвореніе небесныхъ облаковъ, А. Н. Веселовскій усматривалъ въ самовилахъ души умершихъ, а болгарскій изслѣдователь Благой Ангеловъ выставилъ теорію, которую можно назвать примирительной, и съ которой, какъ мнѣ кажется, нельзя не согласиться: по его мнѣнію, самовилы были первоначально природными духами, дѣвами небесныхъ и земныхъ водъ, но впослѣдствіи это представленіе слилось съ образомъ мятущейся души усопшихъ, особенно некрещеныхъ младенцевъ и утопленницъ. Такимъ смѣшеніемъ различныхъ по происхожденію образовъ объясняется, по мнѣнію Б. Ангелова, двойственность характера самовилъ въ народной вѣрѣ,—присутствіе въ нихъ совершенно противоположныхъ качествъ: они рисуются народному воображенію то злыми, мстительными и коварными демонами (особенно въ болгарскихъ сказкахъ), то добрыми и ласковыми существами (въ болгарскихъ народныхъ пѣсняхъ); послѣднее представленіе Б. Ангеловъ считаетъ древнѣйшимъ.

Берегыни. Одна изъ вставокъ въ «Словѣ о томъ, како первое погани кланялися идоламъ» приписываетъ восточнымъ славянамъ вѣру берегынь. Въ словѣ, носящемъ сходное заглавіе, но обозначенномъ именемъ Іоанна Златоуста, говорится: и начаша жрети... упиремъ и берегынямъ... и далѣе: и рѣкамъ и источникамъ, и берегынямъ. Что представляютъ собою эти мифическія существа, неизвѣстно. Обыкновенно ихъ отождествляютъ съ русалками.

Водяной. На днѣ рѣкъ и озеръ, особенно въ омутахъ и подъ мельницей живетъ, по народнымъ представленіямъ, водяной,—старый, косматый дѣдъ съ бородой по колѣно. Онъ производитъ бури, топитъ людей и корабли, любитъ шутить шутки надъ мельниками, рыбаками и пчеловодами. Русалки представляются его дочерьми. Водяной находится въ непримиримой враждѣ съ домовыми. Любопытно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и до нашихъ дней сохранился обычай при-

носитъ жертву водяному, топя лошадь: «вотъ тебѣ, дѣдушка,—говорятъ крестьяне при этомъ,—гостинецъ на новоселье—люби да жалуй нашу семью». Въ рѣдкихъ случаяхъ эти водяные духи рисуются въ народной фантазіи зооморфными, т.-е. имѣющими звѣриный образъ: такъ, въ вологодскихъ рѣкахъ водяной, по убѣжденію крестьянъ, принимаетъ иногда образъ громадной рыбы; въ Смоленской губерніи водяного представляютъ себѣ въ образѣ человѣка съ лапами вмѣсто рукъ, съ ногами на головѣ и съ хвостомъ назади; олонецкіе водяные имѣютъ гусиныя ноги и т. д.

Лѣшій. Это—владыка лѣсного царства. То равный по росту самымъ высокимъ деревьямъ, то свободно укрывающійся подъ маленькимъ листочкомъ, онъ является олицетвореніемъ растительности вообще и, въ частности, дремучаго лѣса. На представленіяхъ о лѣшемъ отразилось жуткое чувство, навѣваемое мрачными лѣсными трущобами, съ ихъ таинственными, пугающими звуками. Лѣшій—коварное существо: онъ любитъ сбивать человѣка съ пути, откликается эхомъ, зазываетъ путниковъ въ трущобы и исчезаетъ съ громкимъ хохотомъ. Впрочемъ, отъ проказъ лѣшаго можно избавиться, во-первыхъ, молитвой и крестнымъ знаменіемъ, во-вторыхъ, надѣвши платье на-изнанку, въ третьихъ, закричавши: «Овечья морда, овечья шерсть»; но 4-го октября, въ день, когда лѣшіе бѣсятся, всѣ способы борьбы съ ними безсильны. Лѣшій представляется въ образѣ старика, обросшаго волосами, съ длинной зеленой или бѣлой бородой; въ этомъ представленіи, несомнѣнно отразился видъ мшистыхъ деревьевъ съ лишаями и наростами, украшающими стволы на подобіе висячей бороды (миѳологическій законъ вліянія среды на обликъ духовъ, живущихъ въ ней). Но лѣшій можетъ принимать и видъ животнаго. Лѣшаго можно сравнить съ греческимъ Паномъ, сатирами и силенами и съ италійскими Фавномъ и Сильваномъ. Всѣ лѣсные звѣри и птицы находятся у него въ полномъ подчиненіи. По народнымъ представленіямъ, лѣшій является мстителемъ за различные грѣхи человѣка. Лѣшимъ приписывается страсть къ женщинамъ, которыхъ они нерѣдко похищаютъ. Лѣшій или «лѣсовикъ», «царь лѣсной» и т. д. служитъ олицетвореніемъ всего лѣса; но въ народѣ со-

храняется еще смутное представленіе о сонмѣ лѣсныхъ духовъ (лѣсовики, боровики, моховики), которые всѣ слились въ единомъ образѣ главнаго владыки лѣса.

Въ **Бабѣ-Ягѣ,** которую миѳологи обычно считаютъ за олицетвореніе зимы, грозовой тучи и т. д., можно скорѣе усматривать коллективный образъ, въ которомъ слились отдѣльные духи лѣса. Это—лѣсная хозяйка, напоминающая собою «лѣсную женщину» Германіи и скандинавскихъ странъ.

2. Духи различныхъ сторонъ и ступеней матеріальной культуры.

Духи, связанные съ хлѣбопашествомъ и земледѣліемъ. Въ соотвѣтствіи съ укладомъ жизни восточныхъ славянъ, зачи-всего живого. Ту сокровенную силу, которая проявляется въ ростѣ хлѣба, въ жизни волнующейся зеленой нивы восточные славяне олицетворяли въ образѣ Полевика, Житнаго дѣда, Полудницы, украинской Зелізной бабы, сидящей въ кукурузѣ, и т. под. духовъ. Всѣмъ этимъ существамъ народное воображеніе часто придаетъ зооморфическій характеръ, рисуя ихъ въ обликѣ козла, быка или другихъ животныхъ. Въ связи съ этимъ вѣрованіемъ стоитъ древній обрядъ «завиванія бороды» какому-то козлообразному существу, живущему въ нивѣ.

Обрядъ завиванія бороды заключается въ томъ, что поле не дожинаютъ до конца, но оставляютъ несжатымъ небольшой кусокъ нивы, называя его «бородой»; всѣ садятся вокругъ несжатаго клочка и завтракаютъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстяхъ «завиваютъ бороду» Волосу или Ильѣ. При этомъ поются соотвѣтствующія пѣсни, напримѣръ:

Сядзиць казёлъ на мяжѣ,
Дзивуицца барадзѣ:
А чья жъ то барада
А уся мёдомъ улита,
А уся шоукамъ увита? и т. д.

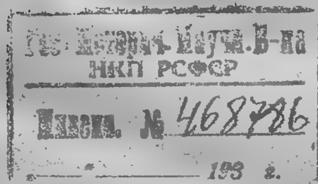
По мнѣнію Вильгельма Мангардта, впервые поставившаго изученіе лѣсныхъ и полевыхъ культовъ на вполнѣ на-

учную почву, обрядъ «завиванія бороды» и связь послѣдняго снопа или клока несжатаго хлѣба съ козломъ объясняется распространеннымъ у всѣхъ европейскихъ народовъ вѣрованіемъ, по которому духъ нивы или хлѣба, имѣющій звѣроподобныя черты, спасается отъ жнецовъ въ дожиночный снопъ или въ клокъ хлѣба, оставленнаго несжатымъ.

Къ описаннымъ выше обрядамъ нужно прибавить полузабытый обрядъ чествованія снопа-именинника: послѣдній сжатый снопъ наряжаютъ въ сарафанъ и кокошникъ, украшаютъ ожерельемъ или бусами и либо водятъ вокругъ него хороводы, либо съ пѣснями несутъ «бабу» во дворъ хозяина поля, гдѣ одна изъ женщинъ съ особыми припѣвами сѣчетъ снопъ вѣникомъ, а хозяинъ угощаетъ принесшихъ; этотъ обрядъ бичеванія снопа имѣетъ аграрно-магическое значеніе, содѣйствуя, по убѣжденію первобытнаго человѣка, грядущему урожаю полей.

Народъ вѣритъ также въ существованіе «полудницъ», красивыхъ высокихъ дѣвушекъ, одѣтыхъ во все бѣлое, «полевиковъ», маленькихъ, уродливыхъ человѣчковъ, обладающихъ способностью говорить и т. д. Любимое ихъ время—полдень, въ отличіе отъ прочей нечисти, пробуждающейся ночью; эти полевые духи также живутъ въ хлѣбѣ; нерѣдко они поражаютъ людей во время уборки хлѣба солнечнымъ ударомъ. Это роднитъ полудницъ съ духами четвертой категоріи.

Аналогичныя представленія мы находимъ у многихъ народовъ Европы, а также въ другихъ частяхъ свѣта. Такъ, въ Германіи, Франціи, Скандинавскихъ странахъ и т. д. мы находимъ такія наименованія растительнаго духа, скрывающагося въ послѣднемъ снопѣ (нѣм. хлѣбный, овсяной, ржаной козелъ, ржаная свинья, франц. баранъ и т. д.), которыя свидѣтельствуютъ о звѣроподобномъ характерѣ полевыхъ духовъ въ народномъ представленіи. Въ Даніи, какъ и въ Россіи, существуетъ обычай связывать послѣдній снопъ особенно широкимъ и высокимъ; крестьяне надѣются вызвать такимъ образомъ урожай въ слѣдующемъ году. Во Франціи, въ Верхней Бретани, послѣднему снопу придаютъ человѣческую форму и относятъ его на дворъ хозяину.



На почвѣ старинной земледѣльческой магіи возникли многочисленные русскіе обряды, совершающіеся въ различные моменты сельско-хозяйственнаго календаря, но являющіеся въ основѣ совершенно тождественными: всѣ они сводятся къ изгнанію или уничтоженію человѣческой фигуры, воплощающей въ себѣ демона растительнаго плодородія или же изображающей какое-нибудь время года или праздничный циклъ, къ оплакиванію погибшаго олицетворенія и радости по поводу его возрожденія. Обрядовая фигура (соломенное чучело или живое существо),—умирающая и оживающая вновь, носитъ въ Россіи названіе Ярила, Купала, Кострубонька, Костромы, Тани, Марены и т. д.

Но эти обряды распространены не только у славянъ. Скорбь по умирающемъ и воскресающемъ богѣ встрѣчается въ религіяхъ почти всѣхъ народовъ земного шара: на Востокѣ, въ Египтѣ, Сиріи, Финикіи, Малой Азіи, Месопотаміи гдѣ раздаются рыданія надъ смертнымъ одромъ Осириса, Адониса, Аттиса, Лина, Эсмуна, Θаммуза и т. д.; въ Греціи, гдѣ плачутъ надъ Діонисомъ, Гіацинтомъ, Нарциссомъ, Персефоной, Харилой; въ Индіи, гдѣ сѣтуютъ о Сивѣ и Парвати. Въ современной Европѣ сюда относятся отчасти погребеніе Карнавала, Фашинга, Пфингстля, Мая, Смерти, русалокъ и т. д.

Что же означаетъ эта роковая, неотвратимая, вѣчно повторяющаяся смерть и возрожденіе юнаго бога, какой сокровенный смыслъ таится въ этой скорби и причитаніяхъ его вѣрныхъ поклонниковъ? На этотъ вопросъ даетъ намъ отвѣтъ стройная и правдоподобная теорія современнаго англійскаго ученаго Фрезера: во всѣхъ этихъ обрядахъ онъ усматриваетъ отголоски первобытнаго религіозно-земледѣльческаго акта,—убіенія растительнаго духа, воплощеннаго въ человѣческомъ образѣ, самими почитателями его, прежде чѣмъ онъ успѣетъ обезсилить, съ той цѣлью, чтобы этотъ духъ могъ переселиться въ другую, юную и свѣжую оболочку. Но подробнѣе обо всѣхъ этихъ обрядахъ я буду имѣть случай говорить въ отдѣлѣ о народныхъ праздникахъ славянъ.

3. Духи родовой религіи.

Души предковъ почитались восточными славянами подъ именемъ «родителей», навья и, быть можетъ, Рода и Рожаницъ. Въ честь послѣднихъ совершались особыя жертвоприношенія, особыя вторыя трапезы, съѣдавшіяся въ молитвенномъ настроеніи, или просто отставлявшіяся въ сторону. Эти трапезы, состоявшія изъ хлѣба, сыра, и меда, очень смущали и безпокоили древне-русскихъ проповѣдниковъ, вызывая ихъ негодованіе. Повидимому, этотъ Родъ, которымъ, по свидѣтельству Даніила-Заточника, въ старину пугали дѣтей, со временемъ превратился въ домового. О. Шрадеръ, сопоставляя Рожаницъ съ греческими Илиѳіями и римскими Парками (отъ pario—«рождаю») видитъ въ нихъ отголосокъ чуждаго индо-европейскому духу матріархата (т.-е. преобладанія въ семьѣ правъ матери). Е. В. Аничковъ считаетъ ихъ феями, являющимися при рожденіи младенцевъ. Обѣ послѣднія гипотезы представляются, однако, столь же мало обоснованными, какъ и предположеніе В. О. Ключевскаго, который выраженіе «Родъ и Роженицы» переводитъ: «дѣдъ съ бабушками», видя здѣсь слѣды былого многоженства.

Домовой. Повѣрья о домовомъ очень распространены среди русскаго простонародья. Это—мохнатый, обросшій мягкою шерстью старикъ, именующійся дѣдомъ или дѣдушкой, хозяиномъ, доброхотомъ и т. д. Настоящее имя его («домовой») не произносятъ вслухъ, въ чемъ можно видѣть остатокъ «табу», запрещенія, налагавшагося на имя умершаго или предка. Онъ охраняетъ домъ и хозяйство, предостерегаетъ людей отъ грядущихъ несчастій, старается обезпечить благосостояніе той семьи, съ которою дѣлитъ жилище; живетъ онъ невидимо за печкой, подъ порогомъ у входныхъ дверей, въ чуланахъ и т. д. Домовой—большой проказникъ: онъ то стучитъ по ночамъ въ подпольѣ, то возится за печкой, то громыхаетъ въ поставцахъ посудой, то щекочетъ сонныхъ или—подобно греческому демону Эфіальту, наваливается на нихъ косматою грудью. При переходѣ въ новую избу стараются переманить съ собою стараго домового. Иногда переносятъ золу или уголья изъ старой печки въ новую,

съ приглашеніемъ: «Милости просимъ, дѣдушка, къ намъ на новое жилье». До сихъ поръ во многихъ областяхъ Россіи сохранился обычай кормленія домового: напр., бѣлоруссы полагаютъ, что на поминальную трапезу приходитъ изъ клѣти живущій тамъ домовой. Есть свидѣтельство, что домовой не любитъ зеркала. Объясняю я это слѣдующимъ образомъ. Въ народной вѣрѣ отраженіе человѣка въ зеркалѣ отождествляется съ душой человѣка; въ извѣстные моменты его завѣшиваютъ, чтобы оградить душу отъ опасности, отъ нечистой силы; впослѣдствіи этотъ обычай былъ истолкованъ въ томъ смыслѣ, что домовой не любитъ зеркала. Древность вѣры въ домового засвидѣтельствована упоминаніемъ «о проклятомъ бѣсѣ хороможителѣ» въ Словѣ св. Василія о постѣ. (XIV вѣка). Не подлежитъ сомнѣнію, что домовой—образъ души предковъ, умершихъ владѣльцевъ дома: недаромъ домовой оборачивается хтоническими животными, т.-е. имѣющими связь съ душами мертвыхъ. У многихъ народовъ сохранились слѣды вѣры въ змѣю, какъ воплощеніе домового или души предка: чехи вѣрятъ, что въ каждой избѣ живетъ «гадъ-господарикъ», въ Германіи такія змѣи носятъ названіе «отца дома»; такія же представленія встрѣчаются въ Литвѣ, въ Силезіи, въ Галиціи, въ современной Греціи и т. д.

Поселившись на дворѣ, домовой получаетъ названіе дворового, устраиваясь въ банѣ или на гумнѣ, онъ становится банникомъ и овинникомъ; но эти духи отличаются уже злобнымъ и своенравнымъ характеромъ. Такъ, домовой дворовой мучаетъ по ночамъ лошадей, подобно греческому демону Тараксиппу и италійскимъ фавнамъ.

4. Демоническія существа, связанныя съ болѣзнями, сумасшествіемъ, кошмарными снами и т. под.

Вѣра въ существованіе злобныхъ демоническихъ существъ, преслѣдующихъ человѣка и вызывающихъ страхъ и отвращеніе, возникла, главнымъ образомъ, на почвѣ представленія первобытнаго человѣка о душѣ умершаго. Мертве-

цы являются въ народной вѣрѣ кровожадными, жестокими и неумолимыми существами. Особенно опасными считались души людей, погибшихъ неестественной или преждевременной смертью, т.-е. такъ называемые «заложные» покойники, лишенные въ свое время погребальныхъ почестей. Таковы, напр., самоубійцы, казненные преступники, еретики, проклятые родителями, малолѣтнія дѣти и т. д. Къ числу этихъ злобныхъ; опасныхъ существъ относятся упыри (вампиры), волкодлаки, кикимора, злыдни, демоны болѣзней и т. д.

Упыри или вампиры. Согласно общеславянскому представленію, упыри-покойники, отличающіеся краснымъ лицомъ и неразлагающіеся, потому что они по ночамъ встаютъ изъ гробовъ и сосутъ кровь спящихъ, причиняя этимъ смерть. Избавиться отъ упырей возможно, по общераспространенному вѣрованію, если откопать ихъ трупы и пробить ихъ осиновымъ коломъ; иногда же необходимо прибѣгнуть къ болѣе радикальному средству—сжечь трупъ вампира. Нѣкоторые упыри обладаютъ даромъ прорицанія и даже предсказываютъ людямъ будущее. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи народъ различаетъ двѣ породы вампировъ: живыхъ и мертвыхъ. Живой вампиръ—добрый геній села, его покровитель и защитникъ: онъ ведетъ борьбу съ мертвыми вампирами, несущими въ деревню эпидемію. Вѣра въ упырей упоминается въ древне-русскихъ христіанскихъ поученіяхъ, въ лѣтописи (въ Лаврентьевскомъ спискѣ).

Несмотря на то, что вѣра въ вампировъ встрѣчается повсемѣстно въ Европѣ и даже въ другихъ частяхъ свѣта, классической страною вѣры въ упырей нужно признать Россію и вообще славянскія земли (особенно Бѣлоруссію, Украину и область южныхъ славянъ). Недавно польскій ученый Ст. Васылевскій пытался доказать, что польскому народу чужда вѣра въ вампировъ, сосущихъ человѣческую кровь; поляки знаютъ лишь упырей, которые, по мнѣнію Васылевскаго, не являются тождественными съ вампирами; упыри не высасываютъ кровь у людей, а соотвѣтствуютъ скорѣе русскимъ привидѣніямъ «выходцамъ съ того свѣта» и т. д.

Происхожденіе слова вампиръ-упырь неизвѣстно: иные склонны считать его турецкимъ; напротивъ, другіе пола-

гают, что трудно сомнѣваться въ его славянскомъ происхожденіи; слово «упырь» образовываютъ отъ «упирать», «упираться», «впиваться крыльями, ногами». Нѣкоторые ученые видятъ колыбель вѣрованій въ упырей въ Турціи, но въ виду того, что сходныя представленія встрѣчаются у многихъ другихъ народовъ, напр., въ древнемъ Египтѣ, въ современной Греціи и друг., правильнѣе всего было бы искать причину возникновенія этихъ повѣрій въ особенностяхъ міросозерцанія первобытнаго человѣка и въ такихъ явленіяхъ, какъ галлюцинація и иллюзія, летаргія, а также въ случаяхъ извлеченія изъ могилы людей, заживо погребенныхъ или мертвецовъ съ окровавленнымъ лицомъ и т. д.

Волкодлаки. Этимъ именемъ называются люди-оборотни, превращающіеся по желанію въ волковъ. Въ славянскихъ языкахъ эти оборотни обозначаются терминами, образованными изъ двухъ словъ: «волкъ» и «длака»—шерсть, кожа: церк.-сл. влъкодлакъ, великор. волкодлакъ, малор. вовкулакъ, бѣлор. вавкалакъ, болгар. върколакъ, серб. вукодлакъ (у Пушкина и гр. А. Толстого искаженное «вурдулакъ». Французы называютъ такого оборотня loup-garou, итальянцы lupo mannaro, португальцы lobishomes, нѣмцы Werwolf, англичане werewolf и т. д. Послѣднія названія, какъ и греч. lykanthrôpos («волкочеловѣкъ») представляютъ собою типъ именного сложенія и обозначаютъ существо, являющееся въ одно и то же время человѣкомъ и волкомъ. Сказанія о людяхъ, принимавшихъ по желанію видъ волка, встрѣчаются уже въ античной литературѣ: эта способность приписывалась неврамъ (одному изъ скиѳскихъ племенъ) и жителямъ Аркадіи. Любопытно, что многіе историки считаютъ невровъ, отчасти именно опираясь на сходство геродотовской легенды о превращеніяхъ невровъ въ волковъ съ славянскими вѣрованіями въ волкодлаковъ, предками славянъ. Какъ бы то ни было, вѣра въ волкодлаковъ восходитъ къ индоевропейской эпохѣ, на что указываютъ аналогичныя представленія индусовъ («тигрочеловѣкъ»), германцевъ и т. д. Вѣра въ эти демоническія существа пользовавшаяся широкимъ распространеніемъ въ средніе вѣка, до сихъ поръ продолжаетъ жить въ народномъ суевѣріи Европы, встрѣчаясь нерѣдко и

на неиндоевропейской почвѣ. Сказанія и повѣрья, связанныя съ вѣрою въ волкодлаковъ, записаны въ необъятномъ количествѣ и относятся къ самымъ разнообразнымъ мѣстностямъ, народамъ и эпохамъ. Желая превратиться въ волка, чародѣй долженъ снять съ себя одежду и остаться совершенно нагимъ, или же набросить на себя рубаху или поясъ изъ волчьей шкуры; чтобы вернуть себѣ прежній человѣческій обликъ, необходимо воздержаться отъ вкушенія сырого мяса или надѣть на себя человѣческую одежду. И памятники древней русской литературы, и народное творчество знаютъ вѣру въ волкодлаковъ: въ Словѣ о полку Игоревѣ о князѣ Всеславѣ Полоцкомъ говорится, что онъ «въ ночь влъкомъ рыскаше».

Въ чемъ же кроются причины возникновенія народной вѣры въ волкодлаковъ? Въ прежнее время господствовала «психопатологическая» теорія, выводившая вѣру въ волкодлаковъ изъ галлюцинацій душевно больныхъ, которые иногда, считая себя превращенными въ волковъ, воютъ, бросаются на людей и животныхъ, кусаются и вообще въ своемъ поведеніи подражаютъ этимъ звѣрямъ, что, конечно, производитъ сильное впечатлѣніе на воображеніе свидѣтелей. Психопатологической теоріи держится въ настоящее время Отто Штолль, усматривающій въ ликантропіи состояніе, вызывающее галлюцинаціи и иллюзіи и поддерживаемое образами памяти и народной традиціи. Но противъ этой теоріи можно возразить, что больной долженъ былъ вѣрить въ возможность подобныхъ превращеній или, по крайней мѣрѣ, слышать о нихъ, прежде чѣмъ считать самого себя превращеннымъ въ это животное.

Герцъ усматривалъ въ этомъ вѣрованіи неясное воспоминаніе о кровавыхъ обрядахъ отдаленнаго прошлаго, о человѣческихъ жертвахъ въ честь божества зимы и смерти, представлявшагося въ образѣ волка. Жрецы этого бога носили волчьи шкуры и умѣли превращаться въ этихъ звѣрей.

Велькеръ отрицаетъ существованіе связи между народной вѣрой въ волкодлаковъ и душевной болѣзнью—ликантропіей, появившейся, по его мнѣнію, лишь въ болѣе позднюю эпоху. Сказанія о людяхъ-волкахъ, извѣстныя всѣмъ наро-

дамъ Европы и Востока, распространились, согласно его предположенію, изъ двухъ центровъ: изъ греческой Аркадіи и изъ области невровъ, сѣверныхъ сосѣдей скиѳовъ; отъ аркадянъ они перешли къ италикамъ, отъ невровъ къ сѣвернымъ народамъ Европы. Источникомъ аркадскаго повѣрья были человѣческія жертвы, бывшія обычными въ культѣ Зевса Ликейскаго: жреца, вкушавшаго отъ жертвы, сравнивали съ волкомъ: отсюда представленіе о людяхъ-волкахъ. Источникъ скиѳскаго повѣрья заключался, по мнѣнію Велькера, въ якобы существовавшемъ у невровъ ритуальномъ переодѣваніи въ волчьи шкуры во время праздниковъ: при томъ религіозномъ экстазѣ, который обычно охватываетъ народныя массы во время подобныхъ празднествъ, люди, перерядившіеся волками, легко могли вообразить себя дѣйствительно превращенными въ этихъ звѣрей. Но и эта теорія не отличается правдоподобностью: если вѣра въ волкодлаковъ могла возникнуть самостоятельно въ двухъ различныхъ мѣстахъ, то столь же легко она могла появиться и въ пятидесяти другихъ мѣстностяхъ, и вообще предположеніе о механическомъ переходѣ повѣрій и образовъ отъ одного народа къ другому потеряло въ настоящее время довѣріе ученыхъ.

Къ взглядамъ Герца и Велькера примыкаетъ современный изслѣдователь греческой религіи О. Группе: исходя, подобно Герцу, изъ существованія человѣческихъ жертвъ въ Аркадіи, онъ, какъ и Велькеръ, усматриваетъ источникъ интересующаго насъ повѣрья въ образномъ выраженіи, примѣнявшемся къ жрецамъ; запятнанные тяжелымъ грѣхомъ, оскверненные человѣческою кровью, эти жрецы были обрекаемы на продолжительное изгнаніе, какъ бы становились метафорически «волками».

Своеобразную комбинацію психопатологической и религіозной теоріи происхожденія вѣры въ волкодлаковъ представляетъ собою гипотеза В. Рошера. Онъ старается примирить обѣ эти противоположныя точки зрѣнія и, усматривая источникъ повѣрья въ душевной болѣзни, стремится доказать, что въ основѣ ея лежатъ представленія о загробномъ мірѣ; больные мнятъ себя умершими; а волкъ

и собака—обычные спутники мертвецовъ, покойниковъ, подземныхъ боговъ.

Впервые Родэ высказалъ мысль о томъ, что въ основѣ вѣрованія въ волкодлаковъ лежитъ представленіе о душѣ, принимающей видъ различныхъ животныхъ, въ частности волка и собаки; волкодлаки являются въ народномъ суевѣріи не превращеннымъ въ волка человѣкомъ, но волкообразной душой, вышедшей наружу изъ тѣлесной оболочки человѣка.

Каролина Стюартъ предполагаетъ, что первобытный чечеловѣкъ часто надѣвалъ звѣриную шкуру для защиты отъ холода, для привлеченія добычи, при грабежахъ и т. д.; отсюда взглядъ на волка, какъ переодѣтаго врага.

По Вундту, въ основѣ представленій о волкодлакахъ лежатъ кошмарные и родственные имъ страшные сны, осложнившіеся другими элементами.

Мнѣ кажется, что вѣра въ волкодлаковъ — сложное миѳологическое образованіе, въ основѣ котораго лежатъ наблюденія первобытнаго человѣка надъ физическими признаками вырожденія или уклоненія отъ нормальнаго типа человѣчества, особенно надъ такими, каковы: ненормальная волосатость лица и тѣла, неестественная окраска кожи, значительное количество родимыхъ пятенъ, неправильности мимики. Къ этому могли примкнуть случаи гипноза, одичанія, людоѣдства, изступленія, припадки помѣшательства и т. п., а также образы воспоминанія, наблюденія надъ фактами превращеній въ царствѣ животныхъ: превращенія личинки въ бабочку давали богатый матеріалъ для заключенія по аналогіи.

Кикимора относится къ числу наиболѣе блѣдныхъ, неясныхъ и незаконченныхъ образовъ народной миѳологіи: это не особенно опасный духъ, днемъ сидящій невидимкой возлѣ печки, а ночью выходящій шалить и проказить; особенно любитъ она проказить съ веретеномъ, прялкой, начатой пряжей. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Великороссіи мѣстопребываніемъ кикиморы считается курятникъ, гдѣ она вредитъ курамъ. Но противъ этого есть средство: нужно повѣсить подъ шестомъ

лоскутья кумача или горлышко отъ разбитаго глинянаго умывальника, а еще лучше отыскать особый камень съ природной сквозной дырой, который носитъ названіе «куричьяго бога». Этотъ камень прикрѣпляютъ къ насѣсту. — Иногда, впрочемъ, кикиморѣ приписываются и добрыя качества: она покровительствуетъ прилежнымъ и умѣлымъ хозяйкамъ. Происхожденіе слова «кикимора» не установлено; несомнѣнно, однако, что слово это слагается изъ двухъ частей, изъ которыхъ первая, можетъ быть, представляетъ собою звукоподражаніе («кичетъ лебедь бѣлая»). Вторая часть представляетъ собою самостоятельное слово: «мора» въ украинскомъ, болгарскомъ, сербскомъ, польскомъ означаетъ «домовой», «кошмаръ».

Злыдни—украинскія демоническія существа, вѣчно преслѣдующія человѣка и посылающія ему несчастье. Олицетворяются злыдни либо въ образѣ невидимыхъ стариковъ-нищихъ, либо въ видѣ маленькихъ дѣтей.

Демоны болѣзней. У всѣхъ народовъ земного шара встрѣчается вѣра въ демоническій характеръ болѣзней: отдѣльные недуги олицетворяются въ народной фантазіи и становятся самостоятельными демонами. Такъ на сѣверѣ Россіи олончанинъ почитаетъ «Оспицу-матушку», «Марью Ивановну желанную». Въ случаѣ появленія болѣзни въ деревнѣ къ больному приносятъ дары, съѣстное и желаютъ здравія болѣзни. Принесенное съѣдается принесшими и больнымъ, а затѣмъ больного ведутъ въ баню «выпаривать желанную гостью». Въ Болгаріи вѣрятъ въ демоновъ болѣзней (болѣштицы) и приносятъ имъ умилостивительныя жертвы. Чума, холера, лихорадка представляются въ обликѣ женщинъ. У украинцевъ «гостець»—злой духъ, живущій въ костяхъ человѣка и причиняющій ревматизмъ. Равнымъ образомъ различныя душевныя болѣзни и состоянія олицетворяются въ образѣ демоновъ: страстная зависть причиняется Пристритомъ, недовольство жизнью, тоска вслѣдствіе несчастной любви также приписывается вліянію особаго демона и т. д.

Всѣ эти таинственныя, сверхъестественныя существа, созданныя народнымъ воображеніемъ, объединялись подъ об-

щимъ названіемъ бѣсовъ, которымъ стало пользоваться и христіанское духовенство для передачи греческаго термина 'daimônia.

Съ принятіемъ христіанства въ старинную миѳологію внесена была новая могучая фигура, Чортъ или Дьяволъ (Сатана), подчинившая себѣ всѣхъ бѣсовъ и демоновъ первобытной религіи.

II.

Высшія божества.

Наши литературныя данныя о божествахъ славянъ отличаются крайней скудостью и неясностью, а въ народной памяти эти божества не оставили почти никакихъ слѣдовъ. Древнѣйшее свидѣтельство о славянской миѳологіи принадлежитъ византійскому писателю VI в. Прокопію, по словамъ котораго славяне считали бога, производящаго молнію, единственнымъ владыкою вселенной. Повидимому, здѣсь имѣется въ виду Перунъ, культъ котораго, какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, существовалъ не только въ древней Руси, но и у южныхъ славянъ. Сравнительное языкознаніе устанавливаетъ родство славянскаго имени Перунъ съ литовскими, латышскими, древне-прусскими, а также съ древне-индійскими, греческими, древне-исландскими, латинскими словами и предполагаетъ, что въ основѣ всѣхъ этихъ словъ лежатъ три варіанта корня: per (Перунъ, срв. прати-бить, разить), perg (др. инд. Parjànya) и perg (балтійскія слова съ звукомъ к). Перунъ былъ богомъ молніи, на что и указываетъ самое слово «перунъ», обозначающее молнію. Въ Кіевѣ въ концѣ X вѣка существовалъ, по словамъ Ипатьевской лѣтописи, идолъ Перуна изъ дерева, съ серебряной головой и золотыми усами. Послѣ принятія христіанства Владиміръ велѣлъ привязать Перуна къ хвосту лошади и бросить въ Днѣпръ. У полабскихъ славянъ «перуновъ день» означало четвергъ (переводъ нѣмецкаго: «Donnerstag» день бога Донара, срв. латинское Iovis Dies, день Юпитера, откуда по-французски «Jeudi»). Сомнѣнія въ общеславянскомъ характерѣ культа Перуна врядъ ли основательны. Вполнѣ возможно, однако, что нѣкоторое вліяніе на культъ Перуна у русскихъ оказалъ образъ нор-

вежскаго бога Тора. Въ христіанскую эпоху Перунъ—громовникъ уступилъ мѣсто св. Ильѣ Пророку, на котораго перенесены были свойства бога грозы и молніи, подобно тому какъ въ Греціи мѣсто культа Зевса, посылающаго дождь, называется нынѣ горой св. Иліи. Его священнымъ деревомъ былъ дубъ, обычное мѣстопребываніе бога грозы и молніи въ индоевропейскихъ миѳологіяхъ.

Упоминаются въ древнерусскихъ памятникахъ и другіе боги: Сварогъ, Дажьбогъ, Хорсъ, Стрибогъ, Волосъ и т. д.

Сварогъ былъ, вѣроятно, олицетвореніемъ неба. Впрочемъ, акад. Ягичъ предполагаетъ, что божества Сварога не существовало вовсе: такъ какъ въ лѣтописи, въ переводѣ одного мѣста изъ хроники Малалы, Сварогъ сопоставляется съ Гефестомъ, этимъ божественнымъ кузнецомъ греческой миѳологіи, то Ягичъ высказываетъ догадку, что лѣтописецъ перевелъ греческое имя посредствомъ Сварога (отъ глагола: «сварить»—ковать).

Дажьбогъ въ лѣтописи совершенно отождествляется съ солнцемъ. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» русскіе называются внуками Дажьбога. Эта идея происхожденія людей отъ солнца довольно распространена въ народныхъ вѣрованіяхъ, какъ видно изъ слѣдующей дѣтской пѣсенки:

Солнышко, солнышко,
Взгляни въ окошечко,
Твои дѣтки плачутъ,
Пить, ѣсть просятъ.

Существуютъ двѣ этимологіи этого имени: одна усматриваетъ въ первой части его повелительное наклоненіе (даждь) отъ глагола «дати», другая возводитъ ее къ корню: «dagh», указывающему на жаръ солнца. Е. В. Аничковъ полагаетъ, что Дажьбогъ былъ божествомъ одного изъ подчиненныхъ Владимиру славяно-русскихъ племенъ, а именно Черниговской Руси.

То же самое солнечное божество обозначается, повидимому, именемъ Хорсъ. Почти съ увѣренностью можно сказать, что слово это—иранскаго происхожденія. Н. Карѣевъ видѣлъ здѣсь индоевропейскій корень. Леже производилъ имя Хорсъ

отъ греческаго «chrysos» въ смыслѣ «позолоченный идолъ». Но обѣ эти догадки неправдоподобны. Е. В. Аничковъ усматриваетъ въ Хорсѣ божество торковъ, обитавшихъ около Тмутаракани.

Стрибогъ былъ божествомъ вѣтра, бури, вихря, вьюги. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» о немъ говорится: «се вѣтри, Стрибожи внуки, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрые полки Игоревы». По мнѣнію А. Л. Погодина, въ имени Стрибогъ нельзя усматривать глагольную основу сътри, какъ полагалъ Д. К. Зеленинъ; правильнѣе сопоставить первую часть этого имени съ древне-верхне-нѣмецк. strît (ново-нѣм. Streit борьба —распря); Стрибогъ—богъ брани, войны.

Загадочный миѳологическій образъ представляетъ собою Волосъ или Велесъ. Въ лѣтописи онъ упоминается рядомъ съ Перуномъ и получаетъ эпитетъ скотьяго бога. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» вѣщій Боянъ называется Велесовымъ внукомъ. А. А. Потебня видѣлъ въ этомъ имени основу. А. С. Погодинъ предполагаетъ, что форма Велесъ заимствована у литовцевъ. Ненаучный характеръ носитъ догадка Г. М. Бараца, возводящаго Велоса къ семитическому Ваалу, богу распутства и блуда скотильнаго. Впослѣдствіи, уже въ христіанскую эпоху, этотъ богъ Волосъ слился съ св. Власіемъ.

Остальныя древне-русскія божества, упоминающіяся въ нашихъ памятникахъ, представляются еще болѣе подозрительными. Такова Мокошь, въ которой усматривали богиню—покровительницу овцеводства, пряденія шерсти, вообще женскихъ работъ. А. Л. Погодинъ считаетъ имя это заимствованнымъ у ѳракійцевъ, Е. В. Аничковъ—у финновъ. Богини Лады, какъ и бога Симаргла,*) повидимому, никогда не существовало. О Симарглѣ было высказано много догадокъ, но ни одна изъ нихъ не является убѣдительной. А. Л. Погодинъ думаетъ, что Симарглъ попалъ въ число боговъ по недоразумѣнію:—это по-гречески названіе надгробной плиты въ честь корсунскаго князя, убитаго варягами.

Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» мы находимъ упоминаніе о какомъ то Троянѣ (тропа Трояна, вѣка Трояни, земля Трояня). Имя это встрѣчается и въ другихъ русскихъ памятникахъ,

*) Иначе „Симороглъ“. Ред.

несомнѣнно восходитъ къ римскому императору Траяну. Римскія развалины въ Придунайскихъ странахъ, приписываемыя императору Траяну, остаются обиталищами демоновъ, какъ и всѣ, впрочемъ, развалины. Одному изъ этихъ демоновъ и дали имя императора. Этотъ культъ былъ отчасти занесенъ и въ Россію*).

Въ своей «хроникѣ славянъ» Гельмольдъ (1172) сообщаетъ, что верховнымъ богомъ славянъ былъ Святовитъ на островѣ Рюгенъ. Гельмольдъ приводитъ сказаніе, по которому культъ Святовита выросъ изъ введеннаго здѣсь при Людовикѣ II въ IX вѣкѣ почитанія христіанскаго святого Вита. Это объясненіе сложилось, повидимому, въ средѣ монаховъ; но всѣ попытки разгадать имя Святовита и до сихъ поръ оказываются тщетными. Нѣкоторыя подробности относительно храма и изображенія Святовита находимъ мы у Саксона Грамматика. Въ серединѣ города Арконы, на островѣ Рюгенѣ, находилась площадь, гдѣ возвышался очень красивый деревянный храмъ, въ которомъ хранится изображеніе бога. Это былъ огромный истуканъ, превосходящій своей величиною человѣческую фигуру, съ четырьмя шеями и четырьмя головами. Въ правой рукѣ онъ держалъ рогъ. Ежегодно жрецъ наполнялъ его виномъ и по количеству напитка предсказывалъ размѣры урожая будущаго года. Происходило такъ. Послѣ уборки хлѣба всѣ жители острова собирались у храма для участія въ торжественномъ пиршествѣ. Жрецъ наканунѣ празднества тщательно подметалъ храмъ, въ который онъ одинъ имѣлъ лишь доступъ, стараясь по возможности дольше сдерживать дыханіе; всякій разъ, какъ ему надо было передохнуть, онъ бѣжалъ къ выходу, чтобы не осквернить божества человѣческимъ дыханіемъ. На слѣдующій день, когда населеніе собиралось у дверей святилища, жрецъ бралъ рогъ изъ рукъ идола и смотрѣлъ, убавилось ли количество жидкости въ сосудѣ: убыль признавалась предзнаменова-

*) Что касается до упоминанія „Словомъ о полку Игоревѣ" имени Трояна, то, по мнѣнію С. К. Шамбинаго, правильнѣе чтеніе Боянъ. (См. Шамбинаго. Слово о полку Игоревѣ, изд. Универсальн. библіотеки № 572). Это обстоятельство дѣлаетъ сомнительной и мысль о культѣ духа Траяна. Ред.

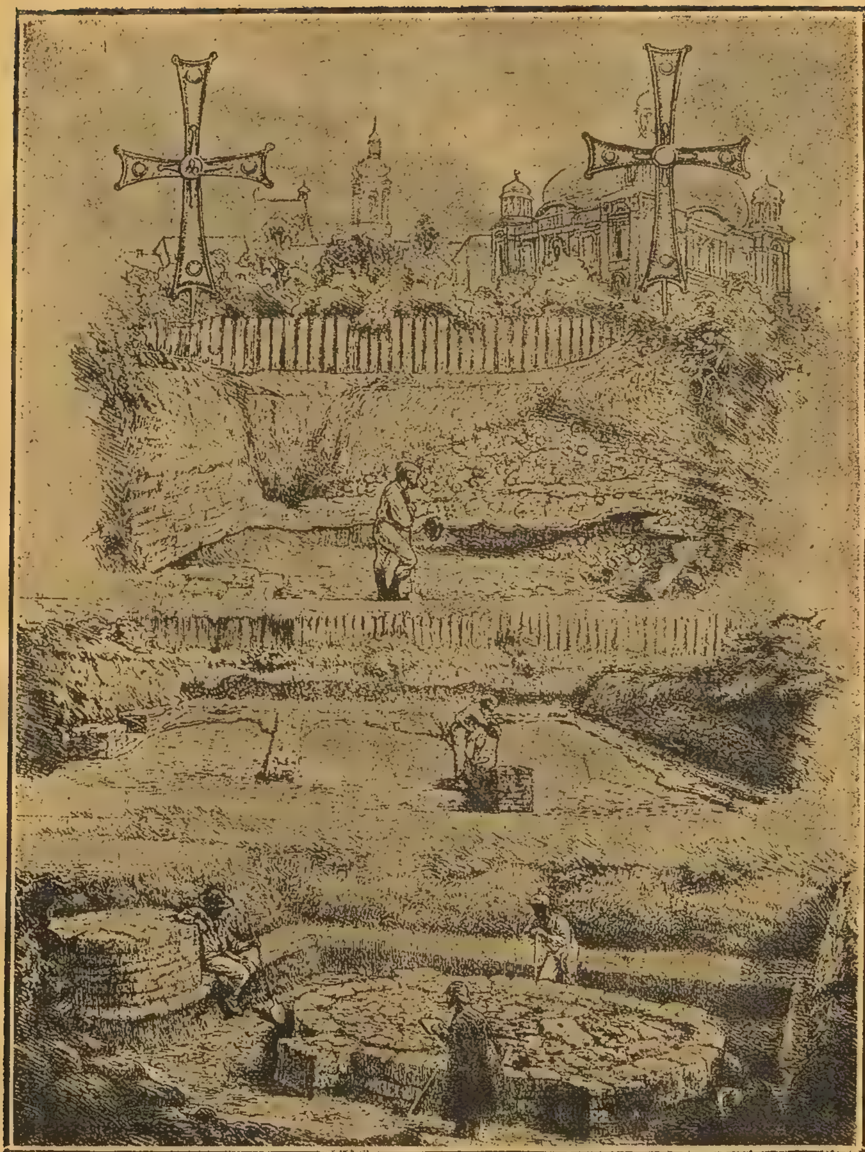
ніемъ неурожая. Потомъ онъ выливалъ къ ногамъ идола старое вино и наполнялъ рогъ свѣжимъ, однимъ глоткомъ выпивалъ его и, снова наполнивъ сосудъ, вкладывалъ его въ правую руку идола. Затѣмъ ставили передъ идоломъ огромный круглый пирогъ, сдѣланный на меду; жрецъ становился позади пирога и спрашивалъ народъ, видно ли его; народъ отвѣчалъ: «видно», а жрецъ высказывалъ пожеланіе, чтобы на слѣдующій годъ его не видно было вовсе (причемъ имѣлось въ виду обиліе будущей жатвы). Въ заключеніе жрецъ привѣтствовалъ паству отъ имени идола, увѣщевалъ ее быть вѣрной божеству и обѣщалъ ей въ награду побѣду на сушѣ и на морѣ. Остальная часть дня посвящалась пиршеству, на которомъ воздержаніе признавалось грѣхомъ, а неумѣренность возводилась въ добродѣтель. Святовиту посвященъ былъ особый бѣлый конь; жрецъ одинъ лишь имѣлъ право садиться на него; этотъ конь служилъ также и для гаданій.

Саксонъ Грамматикъ подробно разсказываетъ, какъ святилище Святовита было разрушено датчанами и идолъ его уничтоженъ. Паденіе статуи сопровождалось страшнымъ шумомъ; божество («бѣсъ») скрылось изъ храма въ образѣ темнаго животнаго. Арконцамъ приказано было набросить веревки на поверженнаго идола, чтобы вытащить его изъ города, но сами они побоялись прикоснуться къ изображенію и поручили сдѣлать это плѣнникамъ и иноземцамъ; вечеромъ повара разрубили статую на куски, чтобы развести ими огонь.

Н. И. Карѣевъ усматриваетъ въ Святовитѣ солнечное божество, Крекъ—божество вѣтра. Есть основаніе предполагать, что Святовитъ представлялся нѣкогда въ образѣ могучаго коня, въ которомъ народная мысль обычно усматриваетъ одну изъ многихъ обителей растительнаго духа, демона нивы и плодородія.

Рядомъ съ Святовитомъ упоминается нашими источниками и другіе боги, имена которыхъ оканчиваются на «витъ», какъ, напр., Перевитъ, Ругіевитъ, Геровитъ.

Біографы еп. Оттона Бамбергскаго сообщаютъ намъ нѣкоторыя свѣдѣнія о культѣ бога Триглава въ г. Штеттинѣ



Къ стр. 36. Альтарь Святовита въ Арконѣ на островѣ Рюгенѣ (по К. В. Болсуновскому).

(Щетинѣ), гдѣ находились его святилища. Ему также былъ посвященъ особый конь, предназначавшійся для гаданій; его идолъ былъ о трехъ головахъ, А. И. Кирпичниковъ предполагаетъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ затемнѣніемъ христіанской Троицы.

Еще болѣе загадочными представляются имена Радигаста (Адамъ Бременскій), Подаги (у Гельмольда), Припегала (окружное посланіе архіеп. Адельготта Магдебургскаго), богини Сивы или Живы и т. д.

III.

Праздничные народные обряды.

Праздничные или календарные обряды представляютъ собою остатки древнихъ празднествъ въ честь различныхъ миѳическихъ существъ языческой религіи,—празднествъ, связанныхъ съ жизнью окружающей природы, съ круговоротомъ года. Въ земледѣльческомъ быту древнихъ славянъ солнце, какъ сила, посылающая свѣтъ, тепло и являющаяся источникомъ жизни, имѣло громадное значеніе. Вотъ почему всѣ народные праздники вращаются вокругъ четырехъ основныхъ моментовъ солнечнаго года: двухъ солнцестояній и двухъ равноденствій. Впослѣдствіи, послѣ принятія христіанства, старые языческіе праздники пріурочены были къ новымъ церковнымъ; съ другой стороны, въ народной обрядности выступаютъ чисто аграрные, или земледѣльческіе, элементы и остатки культа предковъ. Въ сложившемся такимъ образомъ народномъ календарѣ можно различать четыре цикла (круга) праздниковъ, сообразно четыремъ временамъ года: 1) праздникъ лѣтняго солнцеворота, совпадающій съ Ивановымъ днемъ (24-го іюня), 2) праздникъ зимняго солнцеворота, приходившійся въ императорскую эпоху римской исторіи на 25 декабря («День рожденія непобѣдимаго солнца»), теперь—на 9 декабря и пріуроченный къ Рождеству, 3) весенній праздничный циклъ, центральнымъ пунктомъ котораго является весеннее равноденствіе, и 4) праздникъ конца жатвы, совпадающій съ осеннимъ равноденствіемъ. Эти четыре праздничныхъ цикла мы находимъ въ народномъ календарѣ почти всѣхъ индо-европейскихъ племенъ и даже въ нѣкоторыхъ странахъ Востока. Нужно, однако, замѣтить, что древніе славяне, какъ и другія племена, врядъ-ли обла-

дали достаточными астрономическими познаніями для точнаго опредѣленія дня солнцеворота; поэтому, можно говорить лишь о грубыхъ, общихъ наблюденіяхъ надъ ритмомъ солнца; предки наши различали, вѣроятно, лишь колебанія въ длинѣ дня въ различныя времена года. Не менѣе важными были моменты убоя скота и соленья и копченія мяса на зиму (начало зимы). Нѣкоторые народные праздники при такомъ дѣленіи календаря остаются какъ бы въ сторонѣ отъ основныхъ моментовъ, занимая промежуточное положеніе между двумя циклами. Таковы, напримѣръ, наша Масляница, западно-европейскій карнавалъ, и т. д., въ которыхъ одни усматриваютъ продолженіе Рождественскихъ Святокъ. Промежуточное мѣсто между весеннимъ и лѣтнимъ циклами занимаетъ группа праздниковъ, сохранившихъ у славянъ и грековъ языческое названіе Русалій: Сахаровъ и А. Н. Пыпинъ ихъ относили къ числу лѣтнихъ праздниковъ, другіе—пріурочиваютъ ихъ къ весеннему циклу, а нѣкоторые видятъ здѣсь смѣшеніе весеннихъ и лѣтнихъ обрядовъ.

Коляда. Слово «Коляда» обозначаетъ Рождественскіе Святки отъ 24-го декабря по 6-е января, въ частности—сочельникъ, а также обычай хожденія по домамъ и величанія зажиточныхъ хозяевъ, пѣсни, которыя поются при этомъ, подарки за нихъ, свинью, убиваемую на Рождество и т. д. Оно происходитъ, какъ теперь принимается единогласно, отъ латинскаго слова «календы» (calendae).

Весь циклъ рождественскихъ пѣсенъ и игръ, извѣстный подъ названіемъ «Коляды», слагается изъ слѣдующихъ обрядовъ:

1) Зажиганіе огней, разведеніе костровъ, сожженіе бревна (у сербовъ «баднякъ»); аналогичные обычаи отмѣчены у германскихъ и романскихъ народовъ: во Франціи (souche de Nöel), въ Италіи (cappo, zacco di Natale) и въ Германіи (Christklotz). 2) Обряды, имѣющіе отношеніе къ земледѣлію и урожаю; сюда относятся посыпаніе зерномъ, хожденіе съ плугомъ, постиланіе соломы и сѣна, внесеніе въ избу необмолоченнаго снопа ржи или пшеницы, помѣщаемаго подъ образами, прятаніе хозяина за пироги, инсценировка разговора съ духомъ дерева и т. д. 3) Обрядовое употребленіе

хлѣба или каши. 4) Обрядовое закланіе свиньи. 5) Святочное ряженье и хожденіе съ козой, медвѣдемъ и т. д. 6) Гаданія, подарки, колядованье и другія игры и развлеченія. 7) Очистительные обряды.

Всѣ эти обряды, связанные съ праздникомъ коляды, давно уже привлекли къ себѣ вниманіе ученыхъ и вызвали цѣлый рядъ гипотезъ о смыслѣ и происхожденіи даннаго празднества. Усматривали во всѣхъ мотивахъ колядскихъ пѣсенъ и связанныхъ съ ними обрядахъ небесную и грозовую символику. Въ настоящее время это воззрѣніе наукой отвергнуто. Что касается лѣтописныхъ свидѣтельствъ о «бѣсѣ Колядѣ», то они основаны, конечно, на весьма обычномъ въ народной миѳологіи олицетвореніи праздника.

А. Н. Веселовскій далъ обширное и весьма цѣнное изслѣдованіе о румынскихъ, славянскихъ и греческихъ колядкахъ. Внутреннее содержаніе колядокъ онъ разлагаетъ на слѣдующіе элементы: 1) языческій элементъ; 2) христіанскіе мотивы; 3) бытовыя черты и 4) баладные, эпическіе мотивы. Исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія Веселовскій дѣлаетъ 62-й канонъ Трулльскаго Собора, осуждающій языческія празднества, а именно: «такъ называемыя Каланды, такъ называемыя Воты и такъ называемыя Врумаліи и празднество, совершаемое въ первый день марта мѣсяца». Охарактеризовавъ эти греко-римскіе праздники, Веселовскій переходитъ къ разсмотрѣнію славянскихъ рождественскихъ обрядовъ и пѣсенъ и, указывая на поразительное сходство между ними, отмѣчаетъ въ русской святочной обрядности элементы, заимствованные, по его мнѣнію, изъ языческаго, греко-римскаго міра. Обрядовое употребленіе въ пищу свиньи соотвѣтствуетъ, по убѣжденію А. Н. Веселовскаго, жертвоприношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ праздника Сатурналій. Элементы гаданій и пожеланій, ряженія и подачекъ онъ также возводитъ (черезъ посредство скомороховъ) къ греко-римскому источнику. Великорусскаго Авсеня онъ сопоставляетъ съ римскимъ Сатурномъ и т. д.

Другой изслѣдователь, посвятившій этому вопросу спеціальное изслѣдованіе, А. Потебня, останавливается главнымъ образомъ на темахъ и пѣсенныхъ мотивахъ колядокъ.

сопоставляя ихъ съ аналогичными мотивами въ народной поэзіи другихъ племенъ и сравнительно мало касаясь значенія религіозныхъ обрядовъ.

Н. И. Коробка подробно останавливается на святочной обрядности и, горячо протестуя противъ предположенія А. Н. Веселовскаго о заимствованіи нашихъ рождественскихъ и новогоднихъ обычаевъ изъ греко-римскаго міра, старается доказать самостоятельное ихъ происхожденіе: «кликанье плугу», обсыпаніе зерномъ, прятаніе хозяина за пироги неизвѣстны византійской обрядности и являются туземными обычаями, лишь впослѣдствіи примкнувшими къ празднику Коляды. Но и обрядовое переряживаніе, и хожденіе съ плугомъ, съ козой, медвѣдемъ и т. д. распространены среди многихъ европейскихъ народовъ и могли возникнуть на славянской почвѣ совершенно самостоятельно. Въ частности роль козы, коня или тура въ святочномъ обрядѣ ряженія объясняется, по мнѣнію Н. Коробки, «тотемическимъ» значеніемъ этихъ животныхъ: коза и медвѣдь разсматривались, какъ отдаленные предки, родоначальники и покровители племени.

Вопросъ о значеніи праздника Святокъ разрѣшается обыкновенно въ томъ смыслѣ, что въ немъ усматриваютъ чествованіе возрождающагося солнца, восходящее къ античнымъ праздникамъ: Сатурналій (17—23 декабря), (dies natalis Solis invicti), «дня рожденія солнца», т. е. бога Миѳры (25 декабря) и Каландамъ (1 января), какъ показали новѣйшія изслѣдованія. Первое упоминаніе о праздновании Рождества Христова (25-го декабря) относится къ 354 или 336 году. На самомъ дѣлѣ, этотъ праздникъ, какъ и многіе другіе, представляетъ собою слишкомъ сложное явленіе, отдѣльные элементы его слишкомъ рѣзко отличаются другъ отъ друга, чтобы возможно было выводить его изъ одного источника. Въ томъ комплексѣ обрядовъ, которые мы обозначаемъ словомъ Коляда, и который въ своей первой основѣ восходитъ, черезъ посредство греко-римскаго праздника, къ малазійскому религіозному циклу, необходимо различать: 1) пріемы первобытной земледѣльческой магіи; 2) остатки ритуальнаго вкушенія тѣла священнаго животнаго; 3) обрядъ прощанія съ опредѣленнымъ цикломъ или

временемъ года; 4) слѣды культа предковъ; 5) обряды и пѣсни стариннаго военнаго или охотничьяго быта; 6) любовные и брачные мотивы и т. д. Обратимся къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ группъ обрядовъ, входящихъ въ составъ колядскаго ритуала.

1) Магическіе обряды. Пріемы симпатической магіи покоятся на принципѣ: сходными дѣйствіями вызываются сходныя явленія; пріемы эти сводятся къ символическому изображенію жара солнца, расцвѣта природы, урожая хлѣба, плодовъ, скота и т. д.

У южныхъ славянъ существуетъ обычай жечь пень-баднякъ. Одни (Маннгардтъ) видятъ и въ сжиганіи бадняка символику, магическое воспроизведеніе обновленія растительнаго міра, пробуждающагося вмѣстѣ съ возвращеніемъ солнца. Напротивъ, другіе (Miles) усматриваютъ тутъ ежегодное торжественное возжиганіе священнаго огня очага, центра семейной жизни и мѣстопребыванія предковъ. Однако, здѣсь передъ нами, повидимому, заклинаніе солнца въ формѣ стариннаго способа отопленія (сжиганіемъ цѣлаго, нерасколотаго ствола). Земледѣльческій моментъ выступаетъ, напр., въ посыпаніи зерномъ, хожденіи по хатамъ съ плугомъ и символическомъ воспроизведеніи процесса паханія. Всѣ эти дѣйствія преслѣдуютъ опредѣленную цѣль—увеличить производительныя силы природы. Та же идея лежитъ въ основѣ обычая покрывать сѣномъ или соломой столъ въ сочельникъ, впрочемъ объясняютъ этотъ обычай и христіанскимъ представленіемъ о божественномъ Младенцѣ, лежавшемъ въ ясляхъ *). Но это — позднѣйшее народное истолковываніе; первоначально же данный обычай былъ пріемомъ символической магіи, встрѣчающимся и въ свадебномъ ритуалѣ, и въ обычаѣ пряганія хозяина за пирогами. Дѣти спрашиваютъ: «а дежъ нашъ батько?»— «А хиба вы мене бачите?»—«Ни, не бачимо, тату».—«Дай же, Боже,—говоритъ отецъ,—щибъ завше не бачылы», т.-е. чтобы всегда было такое изобиліе хлѣба, какъ въ этотъ ве-

*) Какъ извѣстно, это представленіе возводится учеными къ культу Адониса, почитавшагося въ пещерѣ.

черъ. Сходный обычай существуетъ въ Герцеговинѣ. По свидѣтельству Саксона Грамматика, у балтійскихъ славянъ, въ Арконѣ, по окончаніи жатвы, жрецъ совершалъ такой же точно обрядъ: приготовляли круглый, медовый пирогъ, величиной съ человѣка; жрецъ ставилъ пирогъ между собою и народомъ и спрашивалъ, видятъ ли его. Когда жители острова Руяна отвѣчали, что видятъ, жрецъ высказывалъ пожеланіе, чтобы годъ былъ такъ плодородень, чтобы его за пирогомъ совсѣмъ не было видно. Сюда же слѣдуетъ отнести малорусскій обычай заклинанія дерева. Накануне Рождества кто-нибудь садится на дерево, не приносящее плода, а другой дѣлаетъ видъ, что хочетъ рубить дерево топоромъ. «Не рубай мене, буду вже родыты», — говоритъ сидящій за деревомъ человѣкъ вмѣсто духа дерева. «Ни, зрубаю, чомусь не родыла», и фразы эти повторяются до трехъ разъ, затѣмъ грозившій срубить дерево, гоовритъ: — «Гляды жъ», и удаляется, а сидѣвшій за деревомъ перевязываетъ послѣднее соломой. У другихъ народовъ Европы въ первый день Святокъ дерево ударяютъ палкой. Ударъ вѣткой является весьма обычнымъ магическимъ пріемомъ обезпеченія полямъ и деревьямъ урожая, какъ прекрасно доказалъ Маннгардтъ.

2. Другую группу колядскихъ обрядовъ составляютъ остатки обрядоваго вкушенія тѣла священнаго животнаго, воплощающаго въ себѣ жизненную силу; это вкушеніе имѣло цѣлью наиболѣе интимное единеніе съ божествомъ, пріобщеніе его плоти и крови. Въ этомъ — смыслъ съѣданія свиньи на Рождественскихъ Святкахъ. Ученые считаютъ вкушеніе свинины на Рождествѣ остаткомъ жертвоприношенія. Но другіе полагаютъ, что это — отголосокъ убойнаго дня, времени убоя животныхъ, приходившагося на начало зимы; свинья, откормившаяся къ празднику въ лѣсу на желудяхъ, была единственнымъ убойнымъ животнымъ даннаго времени года, для западной Европы. Русскіе изслѣдователи (Афанасьевъ, О. Миллеръ, Потебня, Н. Сумцовъ) видѣли въ обрядовой свиньѣ символъ солнца: поводомъ къ символизаціи солнца въ образѣ свиньи якобы послужили длинныя и острыя щетины этого животнаго, сближенныя съ солнечными лучами. Но на самомъ дѣлѣ, закланіе свиньи или поросенка, считающагося

какъ-бы общимъ достояніемъ села, является остаткомъ таинства пріобщенія къ божеству природнаго плодородія, образомъ коего является кабанъ: недаромъ у нѣкоторыхъ славянскихъ племенъ остатки обрядоваго кушанья (поросенка и рождественскаго хлѣба) даютъ ѣсть скоту и бросаютъ въ сливнякъ. Хлѣбъ и кутья, — это необходимая принадлежность Святокъ въ Россіи и другихъ странахъ, играетъ роль жертвоприношенія, знаменующаго единеніе съ духами предковъ. Во многихъ мѣстностяхъ Россіи существуетъ обычай приготовлять къ празднику Рождества изъ пшеничнаго тѣста изображенія различныхъ животныхъ (отсюда, быть можетъ и названіе «каравай»); эти животныя считались нѣкогда обителями духовъ растительнаго плодородія. Обрядовое печенье—повидимому, замѣна реальныхъ жертвенныхъ животныхъ.

Обрядъ переряживанія козой также имѣетъ земледѣльческое значеніе: ряженый является здѣсь воплощеніемъ житнаго и вообще растительнаго духа. Объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующая пѣсня, которую поютъ во время хожденія съ «козой» (парень въ вывороченномъ тулупѣ, съ рогами на головѣ и маской на лицѣ):

Дзѣ (гдѣ) коза ходзиць, тамъ жито родзиць,
Дзѣ коза хвостомъ, тамъ жито кустомъ,
Дзѣ коза ногою, тамъ жита копою;
Дзѣ коза рогомъ, тамъ жито стогомъ...

3. Эти обряды примкнули къ празднованію проводовъ опредѣленнаго цикла или времени года, какимъ является, напр., «Маланка»—олицетвореніе послѣдняго дня прошлаго года: празднество это справляется 31-го декабря, въ день, посвященный памяти Св. Меланіи. Эти проводы осложнились впослѣдствіи различными бытовыми элементами (срв. излюбленные типы ряженыхъ, напр., еврея, солдата, цыгана и т. д.) пляской, пѣніемъ, гуляніями, играми и другими развлеченіями, противъ которыхъ такъ возстаетъ русскій церковный соборъ XVI вѣка, Стоглавъ.

Къ числу святочныхъ обычаевъ относятся, далѣе, колядованіе и рождественскіе подарки, обычно возводимые къ римскимъ новогоднимъ подаркамъ, кутья, т.-е. ячменная ка-

ша съ медомъ, знаменующая собою единеніе съ душами предковъ, различныя игры, забавы и развлеченія.

Многія изъ этихъ забавъ нѣкогда имѣли глубокое значеніе. Такова, напр., святочная игра въ кузнеца, сущность которой заключается въ слѣдующемъ. Въ избу входитъ «кузнецъ» съ нѣсколькими парнями, замаскированными стариками. За ними несутъ высокую скамью съ широкимъ, спускающимся до земли пологомъ, за которымъ спрятано человѣкъ пять-шесть ребятишекъ. Кузнецъ хвастается, что умѣетъ «старыхъ на молодыхъ передѣлывать». Ряженые ползутъ подъ пологъ, кузнецъ бьетъ молотомъ по скамьѣ и изъ-подъ полога выскакиваетъ мальчикъ. Я усматриваю здѣсь магическое изображеніе замѣны изжившагося духа растительности стараго года новымъ, юнымъ, что въ религіи встрѣчается довольно часто.

Особую группу, наконецъ, составляютъ люстраціонные (т. е. очистительные) обряды: уборка комнатъ передъ Святками, омовеніе и т. д. Рождественская елка поздняго происхожденія и заимствована изъ Германіи[1]).

Овсень. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи вмѣсто коляды въ пѣсняхъ воспѣвается Овсень (Авсень, Усень, Таусень). Впрочемъ, овсеневыя пѣсни поются большею частью подъ Новый Годъ) въ Васильевъ вечеръ) или въ самый день Новаго Года. Пѣніе сопровождается обсыпаніемъ зерномъ (овсомъ, иногда рожью и т. д.). У латышей существовалъ культъ Усиня считавшагося покровителемъ коней, рогатаго скота и пчелъ; латышскія народныя пѣсни сближаютъ его съ св. Георгіемъ. Самое слово Овсень (Усень и т. д.) весьма загадочно.

Обозрѣвая предложенныя въ наукѣ гипотезы о значеніи

*) Внѣшняя исторія распространенія рождественской елки является нынѣ вполнѣ установленной (восходитъ не только къ греч. eiresione украшенная особымъ образомъ вѣтвь маслины, нокъ еще болѣе древней эпохѣ—какъ завиванію дерева въ честь киликійскаго бога Сандона въ Малой Азіи); внутренній смыслъ ея теменъ. По одному мнѣнію здѣсь соединились два элемента: старинный римскій обычай украшать дома лаврами и зеленью въ январскія календы и народное повѣрье, что въ каждый сочельникъ яблоня и другія деревья цвѣли и приносили плоды. Маннгардтъ сопоставляетъ рождественскую елку съ майскимъ деревцомъ, какъ воплощеніемъ растительнаго духа.

Овсеня, мы несомнѣнно придемъ къ выводу, что ни одна изъ нихъ не можетъ считаться удовлетворительною, Русск. Овсень, вѣроятно, стоитъ въ связи съ словомъ «овесъ», ст.-слав. овьсъ: Овсень является, такимъ образомъ, названіемъ овсяного духа, олицетворявшагося въ образѣ козла. Это подтверждается многочисленными овсеневыми пѣснями, например:

Ой Овсень, ой Овсень!
—Чего козелъ хочетъ?
Долотичка ищетъ.
—На что ему долотичко?
Косу долбити и т. д....

или

Ахъ, бяшка, баращка,
Ты козья бородка,
Весенняя шерстка...

или

Ахъ бяшка, ты бяшка, ты козья бородка,
Кудрявая шерстка, пуховая спинка.
Люли, люли!
Ты подалъ намъ, бяшка, на пѣсни кусочекъ
Не малый, не большій, съ коровій носочикъ.
Люли, люли!...

Замѣчательно, что латышскій «Усинь» также представляется божествомъ растительности и плодородія: среди собранныхъ пасторомъ Р. Аунингомъ пѣсенъ объ Усинѣ мы находимъ слѣдующія:

Я зарѣзалъ Усиню пѣтуха
Съ девятью хохлами,
Чтобы росла рожь, росъ ячмень,
Чтобы круглы были лошадки.

Образъ Овсеня связывается въ народномъ представленіи съ свиньей,—другимъ обычнымъ воплощеніемъ растительнаго духа. Въ одной изъ пѣсенъ говорится объ Овсенѣ:

На чемъ ему ѣхати?
На сивенькой свинкѣ.
Чѣмъ погоняти?
Живымъ поросенкомъ.

Масляница—самый веселый и разгульный праздникъ нашихъ крестьянъ. Въ это время русскій народъ, по выраженію С. В. Максимова, какъ бы разгибаетъ свою исполинскую спину и старается въ винѣ и весельи потопить всѣ заботы и тяготы трудовой будничной жизни. Основными элементами масляничнаго ритуала являются: обрядъ изгнанія или сожженія Масляницы въ видѣ дерева, украшеннаго лентами, или въ образѣ соломенной куклы, украинскій обычай привязыванія колодки къ парнямъ и дѣвушкамъ и оплакиванія Колодія,—дерева закутаннаго въ пеленки на подобіе новорожденнаго младенца; блины, переряживаніе, кулачные бои, гаданія и т. д. Въ этомъ нагроможденіи разнородныхъ обрядовъ, соотвѣтствующихъ западно-европ. Карнавалу, одни являются остатками заклинанія солнца (круговыя катанья, колесо, укрѣпленное на высокомъ шестѣ); другіе указываютъ на культъ предковъ (блины, какъ поминальное кушанье); третьи, занесенные къ намъ скоморохами, восходятъ къ греко-римскому сакральному циклу (кулачные бои и другія развлеченія, какъ отраженіе военныхъ готскихъ игръ при византійскомъ дворѣ). Въ сторонѣ стоитъ группа обрядовъ, знаменующихъ прощаніе съ опредѣленнымъ цикломъ года. Малороссійская колодка выросла, по мнѣнію проф. Н. Сумцова, изъ древняго орудія наказанія и пытки; оно состояло изъ брусьевъ, въ которые вставлялись руки и ноги преступниковъ. Что касается обычая переряживанія, то относительно его происхожденія, какъ извѣстно, существуетъ нѣсколько теорій: прежде думали, что переряживаніе возникло изъ преданія о томъ, какъ нѣкогда боги ходили переодѣтыми по землѣ; впослѣдствіи изслѣдователи стали усматривать здѣсь бытовыя черты, отголоски пѣсенъ и игръ старинныхъ скомороховъ, или бродячихъ потѣшниковъ; въ настоящее время обычай ряженія разсматривается, какъ остатокъ первобытнаго тотемизма (т. е. особой формы культа животныхъ): на праздникахъ въ честь зооморфнаго бога члены данной религіозной общины наряжаются въ шкуры и маски священнаго животнаго, съ цѣлью уподобиться внѣшнему образу тотема, пріобщиться его божественной плоти и крови.

Обряды изгнанія, сожженія или потопленія живого человѣка или куклы, изображающихъ масляницу и т. под., есть магическій актъ уничтоженія старой обители растительнаго духа, дающій возможность этому духу переселиться въ новую, юную оболочку (подробнѣе см. ниже въ отдѣлѣ о купальской обрядности). Широкій разгулъ и эротизмъ этого праздника является слабымъ, поблекшимъ отголоскомъ первобытной магической эротики, къ которой прибѣгалъ некультурный человѣкъ, чтобы побудить землю къ плодородію.

Въ масляничныхъ блинахъ нѣкоторые ученые усматривали символъ солнца: но если культъ солнца и оказалъ вліяніе на форму этого обрядового кушанья, то обычай выставленія блиновъ на воздухъ (за окно и т. под.) и разбрасыванія ихъ птицамъ свидѣтельствуетъ уже о тѣсной связи блиновъ съ культомъ предковъ: птица — одинъ изъ обычныхъ образовъ души покойника, любящей угощеніе *).

Обратимся теперь къ обзору весеннихъ праздниковъ. Весенніе обряды, начинающіеся съ встрѣчи или «заклинанія весны», охватываютъ большой срокъ отъ Святой недѣли до Никольскихъ хороводовъ. Но эти обряды группируются вокругъ трехъ праздниковъ: Красной горки, Радуницы и Навія дня, которые приходятся въ воскресенье, понедѣльникъ и вторникъ на Ѳоминой недѣлѣ. Праздникъ встрѣчи весны сопровождается особыми пѣснями, такъ называемыми «веснянками», которыя поются съ конца марта мѣсяца. Основные мотивы ихъ—замыканіе зимы, заклинаніе весны, пожеланія урожая. Въ Бѣлоруссіи въ теченіе Святой недѣли поются волочебные пѣсни, изъ коихъ я назову пѣсню о ласточкѣ, предвѣстницѣ весны, напоминающей chelidōnisma др. Греціи. Къ веснѣ пріурочивается и поминаніе покойниковъ. По предположенію акад. А. И. Соболевскаго, въ домонгольскую пору жертва «навьямъ», т. е. предкамъ, производилась въ четвергъ на страстной недѣлѣ. При этомъ для предковъ топилась баня. Поминаніе покойниковъ въ Ве-

*) Самое слово „блинъ" произошло изъ первоначальной формѣ „млинъ" вслѣдствіе диссимиляціи: въ малорусскомъ нарѣчіи и другихъ славянскихъ языкахъ звукъ „м" сохранился („млинъ" родственно съ „молоть").

ликій четвергъ знаетъ и Стоглавъ. Въ Малороссіи до сихъ поръ этотъ день еще называется «Навскій великдень». На Радуницу, или на Навій день, и городское и сельское простонародье совершаетъ обрядъ поминокъ. Вымывшись въ банѣ, крестьяне сходятся на кладбища, приносятъ съ собою пищу и питье, располагаются на могилахъ родителей и родственниковъ. Сначала духовенство служитъ литіи и панихиды, а потомъ у нихъ начинается пированье, поются веселыя пѣсни, часто дѣло не обходится безъ дракъ.

Слово «радуница» встрѣчается въ Троицкой лѣтописи подъ 1372 г., въ Кіевской лѣтописи подъ 1493 г., въ Стоглавѣ. Миклошичъ и Срезневскій производятъ это слово отъ «радъ», «радоваться», объясняя его веселымъ характеромъ праздника (предки радуются приношеніямъ). Даль сближалъ это слово съ существ. «родитель» или глаголомъ «радѣть».

Названіе праздника «Навій день», встрѣчающееся въ Начальной лѣтописи подъ 1092 годомъ, стоитъ въ связи съ древне-русск. «навь, навье»—мертвецъ, трупъ; въ настоящее время «навьи проводы»—поминаніе усопшихъ на кладбищахъ во вторникъ на Ѳоминой; въ южн. губерніяхъ—въ понедѣльникъ на Ѳоминой «навья косточка»—мертвая косточка. Изъ другихъ весеннихъ праздниковъ нужно упомянуть о днѣ св. Георгія, называемаго въ народѣ Юріемъ (23 апрѣля), съ которымъ связанъ рядъ обрядовъ, имѣющихъ отношеніе къ земледѣлію и скотоводству, и о хороводахъ на Николинъ день (9 мая).

Одною изъ самыхъ интересныхъ игръ въ Россіи является «Воротарь» или «Володарь». Главный актъ здѣсь заключается въ пропусканіи черезъ «ворота» и задерживаніи одной изъ дѣвушекъ: «ворота» образуются благодаря тому, что двое играющихъ поднимаютъ руки кверху. При прохожденіи черезъ ворота возникаетъ споръ. Защищающіе ворота спрашиваютъ: «Что вы намъ дадите?» и слышатъ въ отвѣтъ, что дадутъ ребенка («мизинное дитя»). Нѣкоторые ученые искали для этой игры миѳологическаго толкованія. Такъ, Н. Костомаровъ предполагалъ, что ребенокъ означалъ символическое изображеніе наступающаго земледѣльческаго года,

считающагося съ весны. А. А. Потебня доказывалъ, что проходъ черезъ ворота и т. д. является любовнымъ символомъ и означаетъ сватовство. Но первоначальною сценой была здѣсь, по его мнѣнію, не земля, а небо; солнце и другія свѣтила восходятъ и заходятъ черезъ небесныя ворота, которыя отпираетъ и замыкаетъ заря. Онъ усматриваетъ въ этой игрѣ брачную символику: бракъ приноситъ дѣтей; этимъ и объясняется роль ребенка въ данной хороводно-обрядовой пѣснѣ.

Къ дѣтскимъ весеннимъ играмъ относится такъ наз. «закликаніе жаворонковъ» 9 марта: для дѣтей пекутъ жаворонковъ, съ которыми дѣти бѣгаютъ по деревнѣ гурьбой и закликаютъ жаворонковъ и весну,—типичный случай употребленія обрядоваго печенья, какъ пріема символической магіи.

Такова, въ самыхъ общихъ чертахъ, русская весенняя обрядность. Извѣстный ученый А. С. Фаминцынъ, попытался возстановить лежащій въ основѣ этой обрядности миѳъ. Увлеченный извѣстнымъ греческимъ преданіемъ о Деметрѣ и дочери ея Корѣ—Персефонѣ, Фаминцынъ, находилъ и въ славянской миѳологіи слѣды стариннаго преданія о похищеніи или гибели богини весны, о горѣ и поискахъ ея матери, объ обрѣтеніи и возрожденіи Весны. Фаминцынъ пользуется аналогіями изъ русской купальской обрядности, но, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, купальскія пѣсни объясняются совершенно инымъ способомъ. И вообще попытка Фаминцына не увѣнчалась успѣхомъ.

На Вознесенье (11 мая) въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи пекутъ такъ наз. «лѣсенки» съ семью перекладинками въ воспоминаніе, какъ нынѣ объясняютъ, восхожденія Спасителя на небо. Эти лѣсенки нерѣдко бросаютъ въ рожь: такимъ образомъ предъ нами явный пріемъ земледѣльческой магіи: лѣстница способствуетъ поднятію вверхъ, росту ржи.

Въ четвергъ на седьмой недѣлѣ послѣ Пасхи справляется «Семикъ»; онъ посвященъ поминовенію усопшихъ; вечеромъ деревенская молодежь предается пѣснямъ и веселью. Во время семицкихъ хороводовъ «завиваютъ» (украшаютъ лен-

тами) березку, ходятъ вокругъ нея хороводомъ, плетутъ вѣнки, бросаютъ ихъ въ воду для гаданія о будущей свадьбѣ, —счастливомъ или несчастливомъ бракѣ. Близъ Углича практиковался недавно слѣд. обычай: ѣдятъ яичницу, бросая часть ея черезъ голову въ рожь, чтобы послѣдняя лучше уродилась (бросаніе предметовъ черезъ голову назадъ объясняется тѣмъ, что, по представленію некультурнаго человѣка, духи обычно находятся за спиной человѣка; затѣмъ катаются по ржаному полю. Аналогичные обычаи засвидѣтельствованы и для другихъ мѣстностей. Иногда, въ старину, бабы, катали священниковъ весною по полю. Проф. Д. К. Зеленинъ въ своемъ сообщеніи, сдѣланномъ въ засѣданіи Историко-филологическаго общества при Харьковск. Университетѣ 19 мая 1917 г., объяснилъ послѣдній обрядъ, какъ насиліе надъ землей, предполагая, что языческіе жрецы исполняли этотъ обрядъ добровольно. Мангардтъ думалъ, что катающійся по нивѣ изображалъ собою духа растительности, сообщающаго свою силу и производительность землѣ. По Фрэзеру, это остатки культоваго сочетанія мужчинъ и женщинъ на полѣ, обезпечивающаго плодородіе земли. Это объясненіе кажется мнѣ наиболѣе правдоподобно.

Около Троицына или Духова дня у насъ справлялись «Русаліи», посвященные чествованію душъ предковъ. Памятникъ XVI вѣка «Стоглавъ» такъ изображаетъ подобныя поминовенія: «въ Троицкую субботу по селамъ и по погостамъ сходятся мужи и жены на жальникахъ (кладбищахъ) и плачются по гробамъ съ великимъ кричаніемъ, и, егда начнутъ играти скоморохи, гудцы и прегудники, они-же отъ плача преставша начнутъ скакати и плясати и въ долони (ладони) бити и пѣсни сатанинскія пѣти».—21 мая (день свв. Константина и Елены) отмѣченъ рядомъ народныхъ обычаевъ, связанныхъ съ посѣвами льна. При посѣвѣ баба раздѣвается донага, «чтобы ленъ глядя на ея наготу, сжалился надъ нею и получше уродился бы». Въ основѣ этого пріема лежитъ старинная вѣра въ оплодотворяющую (и отгоняющую) силу наготы, преимущественно женской.

Купальскіе обряды. Среди многочисленныхъ праздничныхъ обрядовъ русскаго народа едва ли не самое выдающееся

мѣсто занимаютъ такъ называемые купальскіе обряды и игры, исполняемые въ ночь на 24-е іюня. Древность ихъ доказывается тѣмъ, что лѣтописи и акты упоминаютъ объ Иванѣ Купалѣ съ половины XIII вѣка.

Основныя элементы купальской обрядности сводятся къ слѣдующему:

1. Возженіе огней и прыганье черезъ костры. Въ Бѣлоруссіи во время заката солнца мальчики въ полѣ зажигаютъ колъ, обвязавъ его кострою отъ конопли; на этотъ факелъ сбѣгаются крестьяне, устраиваютъ костры, и прыгаютъ черезъ нихъ, а для плясокъ и пѣсенъ выбираютъ царя и царицу. На Украйнѣ дѣвушки и парни скачутъ вокругъ костровъ; въ Галиціи зажигаютъ костры на вершинахъ горъ и танцуютъ вокругъ нихъ, сюда же сгоняютъ скотъ, украшенный вѣнками и колокольчиками. Купальскіе огни предохраняютъ скотъ отъ болѣзней. Во многихъ мѣстахъ съ прыганьемъ черезъ костры связано гаданіе: парень съ дѣвушкой, взявшись за руки, перепрыгиваютъ черезъ огонь; если во время прыжка руки ихъ не разнимутся, то они поженятся и будутъ счастливы. Вообще, огонь въ купальской обрядности издавна занималъ видное мѣсто. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ удержался старинный обрядъ добыванія живого огня для возженія костровъ, посредствомъ тренія двухъ кусковъ сухого дерева. Въ челобитной старца Григорія—иконописца, поданной въ 1651 году царю Алексѣю Михайловиiу, между прочимъ, говорится: «Тако же и о Рождествѣ Іоанна Предтечи всю нощь бѣсятся, бочки дегтянныя зажигаютъ и съ горъ катаютъ и вѣники зажженные скачутъ».

Другими особенностями купальской обрядности являются: 2. купанье, 3. хороводъ вокругъ воткнутой въ землю вѣтви, 4. ряженіе, маски, 5. качаніе и скаканіе, 6. плетеніе вѣнковъ и бросаніе ихъ въ воду. На Купалу обычно плетутъ вѣнки, которыми парни и дѣвушки украшаютъ головы; при этомъ поютъ пѣсни и пляшутъ. Подъ вечеръ идутъ къ рѣкѣ съ пѣсней, заканчивающейся слѣдующимъ образомъ:

Вы кумушки—голубушки,
Подружки мои,
Пойдемте въ зеленъ садъ гулять,

Въ зеленомъ саду
Вѣнки завивать.
Завивши вѣнки,
За Дунай рѣку бросать,
Всѣ вѣнки наверхъ воды,
А мой потонулъ.
Всѣ мужья домой пришли,
А мой не пришелъ.

Дѣвушки бросаютъ вѣнки въ воду, наблюдая за ними: чей вѣнокъ уплываетъ, та дѣвушка замужъ выйдетъ; чей вѣнокъ потонетъ, та умретъ въ этомъ году; чей вѣнокъ пристанетъ къ берегу, у той будетъ мужъ злой или пьяница.

7. Обрядъ кумовства, или крещеніе кукушки. Къ описанному выше обряду плетенія вѣнковъ и гаданія примыкаетъ обычай «крещенія кукушки». На чучело кукушки, сдѣланное изъ корня растенія «Кукушкины слезы» (виды травянистыхъ растеній). вѣшаютъ шейный крестикъ. Желающіе кумятся между собою, цѣлуясь черезъ вѣнки и мѣняясь крестами, причемъ поютъ «кукушку» перекликаясь: «Авле, кукушка ряба, да кому жъ ты кума».

8. Сожженіе, потопленіе или похороны особой куклы, называемой Купалой, Костромой, Яриломъ, Кострубонькомъ и т. д. Въ юго-западной Россіи необходимую принадлежность купальскихъ обрядовъ составляетъ чучело, носящее названіе «Марены». Дѣвушки поднимаютъ это чучело и несутъ его въ назначенное мѣсто, гдѣ вбиваютъ палку съ чучеломъ въ землю, берутся за руки, становятся въ кружокъ и поютъ пѣсни. Потомъ появляются парни, стараются отнять Марену и при этомъ разрываютъ ее на куски, которые разбрасываютъ по полю или бросаютъ въ воду. Иногда Марену изображаетъ дерево, обвѣшанное тряпками или лентами. По народному повѣрію, тотъ, кому достанется хоть небольшой кусокъ лохмотьевъ чучела, будетъ счастливъ въ теченіе цѣлаго года.

При потопленіи чучела дѣвушки причитываютъ:

«Утонула Мареночка, утонула,
Та наверхъ кісонька зрінула».

Въ Малороссіи сходный характеръ носитъ народная игра «Кострубонько»: заключается она въ томъ, что посрединѣ

хоровода ходитъ дѣвушка и спрашиваетъ у подружекъ: «чи не бачили вы мого Кострубонька?», и въ отвѣтъ ей говорятъ: «пишовъ въ поле браты». Она показываетъ видъ, что плачетъ, а хороводъ поддерживаетъ ее пѣсней: «бидна жъ моя головонька, нещастлыва годыночко, а щожъ бо я наробыла, що Коструба не злюбыла; прійды, прійды, Кострубочку, стану съ тобой до шлюбочку». Въ концѣ концовъ оказывается, что Кострубонько умеръ; тогда начинаютъ еще сильнѣе его оплакивать. Затѣмъ слѣдуетъ воскресеніе умершаго: Кострубонько вскакивалъ и начиналъ ловить дѣвушекъ; тогда, при всеобщемъ ликованіи, хоръ весело поетъ:

Оживъ, оживъ нашъ Кострубонько,
Оживъ, оживъ нашъ голубонько.

Въ Великороссіи игрѣ въ Кострубонька соотвѣтствуетъ обрядъ погребенія Костромы, который совершается слѣдующимъ образомъ. Выносятъ изъ избы скамейку, на нее кладутъ корыто и начинаютъ дѣлать въ корытѣ бабу; на бабу надѣваютъ рубашку, сарафанъ, косынку на голов и проч.. Когда баба готова, корыто подымаютъ и несутъ къ водѣ; здѣсь платье съ Костромы снимаютъ, а самое чучело бросаютъ въ воду. Иногда Кострому изображала дѣвушка, которую купали въ водѣ.

Аналогичнымъ образомъ совершается праздникъ Ярилы: куклу его несъ въ торжественной процессіи старикъ, а вокругъ шли женщины и оплакивали Ярилу, какъ умершаго, печально причитая: «померъ онъ, померъ. Якій же винъ бувъ хорошій... Не встане винъ більше. О якъ же намъ разставатыся съ тобою, що за жизнь коли нема тебе. Приподнимись хоть на часочикъ, но винъ не встае и не встане».

Итакъ, въ основѣ этого купальскаго обряда лежатъ слѣдующіе моменты: 1) шествіе съ чучеломъ, изображающимъ мужское (Купало, Кострубонько, Ярило) или женское (Марена, Кострома) существо; 2) срываніе съ чучела одежды и борьба изъ-за ея лоскутьевъ; 3) потопленіе, сожженіе или похороны куклы и оплакиваніе ея; 4) облаченіе срубленнаго для этой цѣли деревца въ платье куклы, украшеніе его лентами и шествіе съ нимъ въ деревню.

Вопросъ о прохожденіи и смыслѣ купальскихъ обрядовъ

и игръ рано заинтересовалъ изслѣдователей религіи, которые отыскивали въ праздникѣ купалы то остатки солнечнаго культа, то отраженіе индо-европейскаго миѳа о похищеніи Весны подземнымъ богомъ, то, наконецъ, слѣды гетеризма, (т.-е. безпорядочнаго полового общенія), побратимства и кумовства. На самомъ дѣлѣ купальская обрядность слишкомъ сложное явленіе, чтобы можно было объяснять ее съ точки зрѣнія какого-либо одного культового цикла.

Купальскіе огни и Ивановскіе костры, сохранившіеся до сихъ поръ въ Европѣ, скатываніе зажженнаго колеса съ горы и тому подобные обряды могутъ разсматриваться, какъ остатки обрядовъ заклинанія солнца; прыганье черезъ костры имѣетъ, впрочемъ, и другой смыслъ: огню приписывается очистительная сила *).

Купанье также имѣетъ цѣлью очищеніе и освобожденіе отъ враждебной силы, отъ болѣзни, смерти и т. д. О повсемѣстно распространенномъ вѣрованіи въ очистительную силу воды едва ли нужно говорить.

Качаніе, скаканіе—магическій актъ, способствующій подъему производительныхъ силъ природы; прыганье—магическій пріемъ, способствующій росту хлѣба, какъ и пляска, подбрасываніе предметовъ вверхъ.

Хороводъ вокругъ воткнутой въ землю зеленой вѣтки имѣлъ вначалѣ ритуальный характеръ: пляска есть одинъ изъ видовъ земледѣльческой магіи. Культовое ряженіе, маски—одинъ изъ обычныхъ способовъ обмануть злыхъ духовъ, сдѣлать себя неузнаваемыми. Въ плетеніи вѣнковъ нѣкоторые ученые усматриваютъ символъ солнца. Но къ обычаю бросанія вѣнковъ въ рѣку или источникъ, распространенному и у другихъ народовъ Европы, примѣнимо, какъ мнѣ кажется, то объясненіе, которое высказано было недавно относительно сходныхъ античныхъ обычаевъ, а именно,—бросаніе вѣнковъ въ рѣку есть магическій актъ, направленный на поднятіе изобилія и плодородія водъ. Обычай кумовства на Ива-

*) **Акад. Карскій, не отрицая очистительнаго и солнечнаго значенія огня, полагаетъ, что разведеніе костровъ въ ночь подъ Ивана Купалу объясняется, прежде всего, необходимостью при ночномъ пиршествѣ приготовленія пищи на огнѣ и освѣщенія.**

новъ день, извѣстный многимъ народамъ Европы, объясняется, по мнѣнію А. Н. Веселовскаго, тѣмъ, что купальскій праздникъ первоначально знаменовался браками и принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, въ общеніе предковъ; это пріобщеніе къ роду скрѣплялось не только половою связью, но и символическими, фиктивными узами, какъ кумовство, побратимство. Напротивъ, Е. В. Аничковъ склоненъ видѣть въ кумовствѣ и побратимствѣ отзвуки стариннаго военнаго быта: передъ выступленіемъ въ походъ казалось естественнымъ заключить побратимство со своимъ товарищемъ по оружію. Но быть можетъ, правильнѣе всего было бы вслѣдъ за Маннгардтомъ и Фрэзеромъ усматривать въ любовномъ характерѣ народныхъ праздничныхъ обрядовъ пріемы земледѣльческой магіи, символизирующіе производительность духа растительности; женщины изображали собой, соотвѣтствующую воспринимающей и выращивающей силѣ земли.

Доказательствомъ того, что во всемъ этомъ циклѣ обрядовъ (кумовство, крещеніе) сдѣланной изъ корня растенія «кукушки» и т. д.) мы имѣемъ дѣло съ пережитками земледѣльческой магіи (обезпечивающей плодородіе), служитъ, на мой взглядъ, ярко-выраженная любовная роль растенія «кукушкины слезы» въ народномъ суевѣріи. Но самымъ спорнымъ и загадочнымъ актомъ купальской обрядности является, безспорно, обрядъ умерщвленія миѳическаго существа, получающаго названіе Купалы, Кострубонька, Костромы и т. д. Прежніе миѳологи усматривали здѣсь олицетвореніе умиранія бога солнца, а съ нимъ и всей природы. Веселовскій полагалъ, что похоронный элементъ, какъ и любовный эротическій, ведутъ свое начало изъ общинно-родового праздника, знаменовавшагося браками и принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, въ общеніе предковъ. Другіе ученые выставили теорію, согласно которой мнимое обрядовое убійство чучела или изображенія человѣка есть отраженіе дѣйствительнаго умерщвленія неспособныхъ къ труду стариковъ, имѣющаго мѣсто на первобытныхъ ступеняхъ человѣческой культуры. Но такъ какъ этотъ ритуалъ сѣтованій по погибшемъ духѣ или богѣ встрѣчается у всѣхъ народовъ Европы и древняго Востока, то правильное пониманіе этихъ обрядовъ возможно

только при всестороннемъ изученіи огромнаго относящагося сюда матеріала. Къ разсмотрѣнію его мы сейчасъ и обратимся.

Въ Египтѣ разъ въ годъ, во время Саисскихъ мистерій, близъ могилы Осириса, ночью изображались страданія бога, а присутствовавшій народъ скорбѣлъ и билъ себя въ грудь. Жрецы съ громкими рыданіями представляли страданія Осириса и поиски Исидой растерзанныхъ членовъ ея супруга, или оплакивали Осириса, раздирая себѣ руки и плечи.

Жалобы Исиды полны глубокой страсти: «Приди въ свой домъ приди въ свой домъ», —такъ плачется сестра и супруга Осириса: «приди, посмотри на меня, сестру твою, любимую тобой, но ты не приближаешься ко мнѣ. Я ищу тебя, чтобы узрѣть тебя. Развѣ я устану любоваться тобою?» и т. д. Вслѣдъ за тѣмъ праздновалось воскресеніе Осириса.

Осирисъ, какъ показалъ главнымъ образомъ Фрэзеръ, былъ духомъ растительности, однимъ изъ многочисленныхъ земледѣльческихъ божествъ, которыя играютъ такую значительную роль во всѣхъ религіяхъ древности. Въ одной народной сказкѣ Осирисъ получаетъ эпитетъ «души хлѣба»; на барельефахъ въ Дендера и Филэ богъ изображенъ какъ-бы произрастающимъ: изъ тѣла его поднимаются 28 высокихъ новыхъ колосьевъ, и т. д.

Въ Финикіи, въ Библосѣ, сходнымъ образомъ оплакивали смерть Адониса: женщины съ распущенными волосами, съ громкими воплями хоронили деревянное изображеніе бога. Въ древней Греціи культъ Адониса, о которомъ свидѣтельствуютъ уже Сафо и Ксенофанъ, нашелъ себѣ широкое распространеніе. Ѳеокритъ въ своей XV идилліи рисуетъ намъ художественную картину того пышнаго торжества въ честь Адониса, которое устраивалось внутри царскаго дворца въ Александріи. Сущность праздника заключалась въ прославленіи Адониса и его супруги Афродиты и въ торжественномъ потопленіи фигуры Адониса въ морѣ; опустивъ ее въ морскія волны, женщины предавались плачу. Новѣйшіе изслѣдователи усматриваютъ въ этомъ ритуалѣ земледѣльческій праздникъ, а въ самомъ Адонисѣ—божество растительнаго плодородія. Главную роль игралъ здѣсь плачъ. Отъ Сафо дошелъ до насъ плачъ по Адонису:

«Бейте въ перси, взрыдавъ,
Дѣвы по немъ.
Рвите хитоны:
Умеръ Адонисъ...»

(Перев. Вячеслава Иванова).

Но особенно богата сѣтованіями и причитаніями надъ умирающимъ геніемъ, духомъ растительности и хлѣба, религіозная литература Междурѣчья. Въ сумерійскихъ и вавилонскихъ плачахъ по Думузи или Таммузу, относящихся къ періоду 3500—2000 г.г. до Р. Хр., очень ярко выражается связь Таммуза съ растительнымъ міромъ и жизненной силой природы. Приведу нѣсколько примѣровъ:

«Какъ долго еще появленіе зелени будетъ остановленнымъ.
«Какъ долго еще быть удержану распусканію листьевъ»...
«Это сѣтованіе есть жалоба о травѣ, что не растетъ болѣе.
«Это сѣтованіе есть жалоба о зернѣ, что не растетъ въ колосѣ,..
«Это сѣтованіе есть жалоба о полѣ, на которомъ не произрастаетъ ни хлѣба, ни зелени.
«Это сѣтованіе есть жалоба о прудѣ, что не производитъ болѣе рыбъ»... и т. д.

Надъ куклой, изображавшей фригійскаго бога Аттиса, плакали и скорбѣли, подобно тому, какъ скорбѣли при рубкѣ сосны, священнаго дерева Аттиса. Тотъ же самый образъ умирающаго юнаго божества, можно усматривать въ греческомъ Гіацинтѣ и Нарциссѣ, Діонисѣ, Персефонѣ, въ несчастной греческой дѣвочкѣ Харилѣ и т. д. Въ основѣ этой вѣчно повторяющейся скорби по умирающемъ и снова возрождающемся богѣ лежитъ одинъ и тотъ же кругъ идей и дѣйствій, — убіеніе и погребеніе фигуры или куклы, воплощающей въ себѣ растительное божество, прежде чѣмъ оно успѣетъ обезсилѣть, дабы этотъ природный духъ могъ переселиться въ другую юную и свѣжую оболочку. Смерть бога необходима, но также необходимо, чтобы онъ умеръ въ полномъ расцвѣтѣ силъ, чтобы великій духъ растительности и природы не оскудѣлъ, но, перейдя въ другую обитель, возродился съ новою силой. Таково объясненіе этого цикла обрядовъ, пред-

ложенное знаменитымъ англійскимъ ученымъ Фрэзеромъ и невольно подкупающее своею стройностью и правдоподобностью. Съ точки зрѣнія этой теоріи, многіе обряды русскаго народа, казавшіеся прежде загадочными и непонятными, пріобрѣтаютъ новый смыслъ и значеніе. Такъ, срубленное деревцо, украшаемое платьемъ потопляемаго изображенія Купалы, Костромы и т. под., представлялось, какъ я думаю, новымъ воплощеніемъ растительнаго духа. Разрываніе на куски чучела и его одежды символизируетъ единеніе съ божествомъ, воспринятіе такимъ путемъ части жизненной силы убитаго. Разбрасываніе по полю остатковъ растерзаннаго чучела, имѣетъ цѣлью сообщеніе полю плодородія (срв. засѣиваніе поля остатками жертвенныхъ поросятъ въ Греціи). Въ нѣкоторыхъ русальскихъ обрядахъ съ конемъ чучело лошади, есть, на мой взглядъ, несомнѣнное воплощеніе растительнаго духа, впослѣдствіи смѣшавшееся съ русалкой, а подвѣшиванье колокольчика, шумъ трещотокъ и надѣваніе вывороченныхъ тулуповъ—весьма обычные апотропеическіе (предохраняющіе отъ нечистой силы) акты. Д. Зеленинъ неправильно сравниваетъ похороны Костромы, Кострубонька, Ярила и т. д. съ проводами русалокъ и съ поминками «заложныхъ» покойниковъ, видя смыслъ всѣхъ этихъ обрядовъ въ желаніи удалить нечистую силу изъ селеній. При такомъ объясненіи становится непонятнымъ общій грустный характеръ похоронъ Костромы, Кострубонька, Ярила, скорбь и сѣтованія по ихъ смерти и радость по поводу ихъ воскресенія. Нѣтъ сомнѣнія, что въ глубокой древности воплощеніемъ растительнаго духа служилъ человѣкъ или животное, которое убивали, и мясо котораго вкушали, чтобы воспринять часть его божественной силы. Но первобытный человѣкъ немедленно принимаетъ мѣры къ воскресенію духа, который вступаетъ въ новый періодъ жизни со всею силой и энергіей юности.

IV.

Представленія о душѣ, погребальные обычаи, культъ предковъ.

Наука не знаетъ ни одного народа, какъ бы низко онъ ни стоялъ въ смыслѣ культурнаго развитія, у котораго не было бы вѣры въ существованіе души. Двойственность души и тѣла—одно изъ первыхъ наблюденій, сдѣланныхъ человѣкомъ на зарѣ его сознательной жизни. Какою же представлялъ себѣ древній славянинъ форму, внѣшній виду души?

Къ наиболѣе распространеннымъ представленіямъ о внѣшнемъ видѣ, образѣ души нужно отнести слѣдующія:

а) Дыханіе, дымъ, паръ, облако. Первобытный человѣкъ наблюдателенъ, и для него ясно, что дыханіе живитъ человѣка, что съ послѣднимъ вздохомъ прекращается и жизнь. Недаромъ у всѣхъ почти культурныхъ народовъ встрѣчается отождествленіе души съ дыханіемъ, и даже слова, означающія эти два понятія, происходятъ отъ одного корня. Въ др.-русскихъ памятникахъ о душѣ говорится: «аки дышецъ палъ». Въ Олонецкой губ. доселѣ еще разлука души съ тѣломъ представляется въ видѣ отдѣленія какого-то «пара»: «Вдарилъ онъ его—говорятъ тамъ—а у него и паръ вонъ».

в) Животныя, особенно птицы и насѣкомыя, а также змѣи. Остатки стариннаго представленія о душѣ, какъ животномъ, сохранились въ русскихъ похоронныхъ причитаніяхъ, въ которыхъ плакальщицы обращаются къ покойнику:

«Появись-приди, надежда головушка,
«Хоть съ чиста поля явись яснымъ соколомъ,

«Со темнымъ лѣсомъ явись сизымъ голубемъ,
«Хоть съ глубокимъ озеромъ сѣрой утушкой,
«Хоть съ погоста прилети да черной галочкой».

Или:

«Покажись, приди, надежда-головушка,
Хоть съ-подъ кустышка, приди да сѣрымъ заюшкомъ,
Изъ-подъ камышка явись да горностаюшкомъ».

c) Человѣческая фигура въ миніатюрѣ. Въ зрачкѣ видно маленькое отраженіе человѣка; помутнѣніе зрачка въ моментъ смерти влечетъ за собою исчезновеніе этой фигурки. Отсюда происхожденіе названія «зрачекъ», соотвѣтствующаго латинск. pupilla (собственно «куколка»), нѣм. «человѣчекъ», «ребенокъ», испанск. «дѣвочка глаза»—произносится: «нинья дель охо» и т. д. Пережиткомъ стариннаго представленія о душѣ, какъ человѣческой фигуркѣ, является слѣдующее мѣсто изъ духовнаго стиха «О бѣдномъ Лазарѣ»:

«Возьмите душу вы (ангелы) Лазареву,
Несите ее вы подъ правую руку,
«Посодьте ее вы во свѣтломъ раи».

d) Пламя. Многія славянскія племена видятъ въ блуждающихъ огняхъ души некрещеныхъ младенцевъ; вспомнимъ также украинскую сказку о кумѣ Смерти.

e) Звѣзды (срвн. стихотвореніе К. Бальмонта «Къ звѣздамъ», гдѣ, между прочимъ, говорится: «Да буду я межъ васъ, уйдя отсюда, Звѣздой межъ звѣздъ, надъ сонмами вѣковъ»). Пережитки стариннаго представленія о душѣ, какъ звѣздѣ, мы встрѣчаемъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, по которымъ рожденіе человѣка отмѣчается появленіемъ на небѣ особой принадлежащей лично ему звѣзды, а смерть его—паденіемъ этой звѣзды; вотъ почему, крестьяне, видя падующую звѣзду, говорятъ,—что кто-нибудь умеръ, «чья-то душа покатилась».

Но въ какомъ-бы образѣ первобытный человѣкъ не представлялъ себѣ душу, загробная жизнь послѣдней рисуется его фантазіей въ тѣхъ же краскахъ, что и жизнь земная. Переселившись въ иной міръ, душа нуждается не только въ пищѣ и питьѣ, но и въ семьѣ, слугахъ, животныхъ, предметахъ

домашняго обихода и т. д. Погребальные обычаи вообще говоря, могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: одни имѣютъ цѣлью оградить оставшихся въ живыхъ отъ покойника, какъ злого, мстительнаго существа, другіе, наоборотъ, стремятся доставить усопшему возможно больше благъ, облегчить ему жизнь на томъ свѣтѣ.

Къ обычаямъ первой группы относятся, прежде всего, различные способы уничтоженія трупа: калѣченіе его, вбиваніе кола въ грудь, сожженіе.

Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ могилахъ признаки двухъ различныхъ способовъ трупосожженія: 1) тѣло полагается въ одеждѣ, съ оружіемъ и украшеніями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ «кострищѣ» насыпается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепелъ и останки вещей кладутся въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю. Это трупосожженіе необходимо, вмѣстѣ съ чешскимъ ученымъ Нидерле, признать исконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства. Рядомъ съ нимъ существовалъ, однако, и обычай погребенія въ землѣ, что и дало поводъ предположить, что оба способа издавна бытовали на Руси, причемъ въ однихъ родахъ удержалось погребеніе, въ другихъ трупосожженіе. Новѣйшія данныя говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ своимъ происхожденіемъ иноземному вліянію.

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человѣкомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычныя двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолкѣ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанному 15 іюля 1105 г. по случаю смерти св. Владимира, «ночью же межю клѣтми проимавше помостъ» чтобы вынести тѣло князя. Иногда несутъ трупъ ногами впередъ, чтобы онъ не видѣлъ дороги сзади, завязываютъ ему лицо или глаза платкомъ, чтобы умершій не нашелъ обратной дороги домой и не вернулся за живыми. Но рядомъ съ этимъ существуетъ и другая категорія погребальныхъ обычаевъ,

направленныхъ къ тому, чтобы доставить душѣ покойника какъ можно больше удобствъ за гробомъ. Сюда слѣдуетъ отнести стремленіе облегчить покойнику достиженіе загробнаго царства. Съ этою цѣлью въ могилу умершаго также кладутъ различные предметы, но уже съ тѣмъ, чтобы онъ могъ смѣло приступить къ своему путешествію въ загробный міръ. Въ зависимости отъ представленія, господствующаго у даннаго народа о мѣстонахожденіи страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплывать на своемъ пути водное пространство, тѣло сжигаютъ или хоронятъ въ ладьѣ, опускаютъ въ могилу монету для уплаты за провозъ черезъ рѣку и т. д. Оба упомянутыхъ только что обычая существовали и у древнихъ русскихъ; кромѣ свидѣтельства мусульманскаго путешественника Ибнъ Фадлана (922 г.), указанія на обычай погребенія въ лодкѣ мы находимъ въ лѣтописномъ разсказѣ о мести Ольги древлянамъ, которыхъ она повелѣла заживо похоронить вмѣстѣ съ ладьей въ ямѣ, въ приведенной проф. Д. Н. Анучинымъ миніатюрѣ Сильвестровскаго списка сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XVI в.), на которой тѣло князя изображено подъ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данныя также подверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси. А. Котляревскій полагалъ, что древнерусскій обычай погребенія въ ладьѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ представленія о водномъ пространствѣ, отдѣляющемъ загробное царство отъ здѣшняго міра. На эту мысль наводило А. Котляревскаго и старославянское названіе страны тѣней—навь, въ которомъ онъ видѣлъ указаніе на лодку, плаваніе (лат. navis). Напротивъ, чешскій историкъ культуры Л. Нидерле думаетъ, что разсматриваемый нами обычай не исконный русскій, но скандинавскаго происхожденія; что касается бытовавшаго у славянъ представленія о переправѣ душъ черезъ водное пространство, то оно возникло подъ вліяніемъ античной культуры, шедшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду, русалокъ и русаліи.

Другимъ характернымъ для славянъ способомъ погребенія является погребеніе на саняхъ. Правда, изъ имѣющагося у насъ въ распоряженіи матеріала можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на саняхъ (даже и лѣтомъ), но можно предположить, что нѣкогда ихъ опускали въ могилу вмѣстѣ съ тѣломъ. Д. Н. Анучинъ и Ѳ. Волковъ склонны считать его исконно-славянскимъ, унаслѣдованнымъ изъ индо-европейской эпохи, но Л. Нидерле полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на саняхъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самаго погребенія на саняхъ возможно предположить, что оно было заимствовано у финновъ. Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ.

Но заботами объ обезпеченіи душѣ усопшаго благополучнаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляетъ стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ «на томъ свѣтѣ». Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный человѣкъ желаетъ обставить умершаго всѣмъ необходимымъ для него въ загробномъ существованіи: отсюда повсюду распространенный обычай класть въ могилу все имущество покойника: пищу, и питье, посуду, одежду, коней, слугъ и женъ умершаго. Обычай этотъ бытовалъ и въ древней Руси, какъ явствуетъ изъ полнаго драматизма разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельствъ мусульманскихъ, византійскихъ и другихъ писателей и изъ пережитковъ этого обряда въ народной поэзіи. Такъ, въ былинѣ о Потокѣ-богатырѣ говорится, что когда онъ

Состарѣлся и переставился,
Тогда попы церковные
Его, Потока, похоронили,
А его молодую жену Авдотью Лиходѣевну
Съ нимъ же живую зарыли во сыру землю.

Аналогичные обычаи существовали и у другихъ народовъ.

Съ преданіемъ тѣла землѣ не оканчиваются еще обязанности оставшихся въ живыхъ по отношенію къ умершимъ. Какъ только похороны окончились, усопшій становится объектомъ постояннаго, иногда весьма сложнаго культа.

Первое мѣсто въ этомъ культѣ занимаютъ ритуальныя пиршества въ честь покойниковъ, т. наз. поминки; они справляются въ опредѣленные сроки (на третій, девятый, сороковой день со дня смерти, въ годовщину ея и т. д.) и на опредѣленномъ мѣстѣ, обыкновенно на могилѣ усопшаго или дома. На эти празднества приглашаются души умершихъ: такъ, у бѣлоруссовъ поется:

«Святые дзяды, зовемъ васъ,
Святые дзяды, идзице до насъ!
Іосьць тутъ усе, што Богъ дау,
Што я ли васъ охвяровау (т.-е. приготовилъ);
Чимъ только хата богата.
Святые дзяды, просимъ васъ,
Ходзице, ляцице до насъ!»

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждаго блюда отдѣляютъ по ложкѣ или куску въ особый сосудъ для душъ; наливъ въ стаканъ вина, стараются сплеснуть немного на столъ, приговаривая: «это для васъ, дзяды!» У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался анѳестеріями. У цѣлаго ряда другихъ народовъ, въ частности—на Кавказѣ, отмѣчены такія поминальныя пиршества, сопровождающіяся кормленіемъ покойниковъ. Но некультурный человѣкъ боится слишкомъ долгаго присутствія духовъ усопшихъ. По окончаніи угощенія, ихъ стараются выпроводить обратно: оставаясь среди живущихъ, души могутъ причинять вредъ, болѣзни, даже самую смерть.

У бѣлоруссовъ прощаются слѣдующимъ образомъ съ невидимыми гостями:

«Святые дзяды, вы сюды приляцѣли,
Пили и ѣли,
Ляците жъ цяперь до сябе!

Скажите, чаго ящо вамъ треба?
А лѣпій (лучше)—ляците до неба.
Акышъ, акышъ!»

То же самое наблюдаемъ мы въ Индіи, въ Греціи (гдѣ тѣни умершихъ отпускались во-свояси возгласомъ: «Ступайте вонъ, души, анеестеріи кончились!») и въ другихъ странахъ.

Таковы были, въ самыхъ общихъ чертахъ, представленія древнихъ славянъ о душѣ и загробной жизни, погребальный ритуалъ и культъ предковъ, это второе несомнѣнное наслѣдіе старинной, доисторической религіи индоевропейскаго пранарода. Первымъ было, какъ мы видѣли, почитаніе верховнаго бога неба и атмосферныхъ явленій, Перуна, также восходящаго (подобно индійскому Парджаньѣ и т. д.) къ эпохѣ индоевропейскаго единства.

Примѣчанія.

Къ стр. 5 сл. **Общіе труды и статьи по славянской миѳологіи.** Классическія сочиненія Ѳ. И. Буслаева („Историч. очерки русск. народн. словесности и искусства“ I—II, Спб. 1861) и А. Н. Афанасьева („Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“ I—III, М. 1865—8—9), несмотря на всю устарѣлость взглядовъ, сохраняютъ и до сихъ поръ свое значеніе благодаря богатству содержащагося въ нихъ матеріала. Нельзя сказать того же о работахъ Д. Шеппинга, Д. Щепкина, А. Фаминцына, М. Е. Соколова и друг.; особенно неудачными являются ихъ этимологіи. Изъ болѣе новыхъ трудовъ общаго характера заслуживаютъ вниманія: 1) L. Leger, La mythologie slave, Paris 1901 (есть русскій переводъ—довольно плохой — въ Филологич. Запискахъ за 1907 г.): авторъ опирается исключительно на литературные источники, оставляя въ сторонѣ весь археологическій матеріалъ (могилы) и всѣ данныя богатаго славянскаго фольклора; сомнѣвается въ подлинности „Слова о полку Игоревѣ“, 2) H. Máchal, Nákres slovanského bájesloví, Praha 1891: чрезвычайно цѣнный компендій славянской миѳологіи (срв. его же Bájeslovì slovanské 1907). 3) A. Brückner, Vierzenia religijne etc. въ Encyklop. Polska IV, 2, 5, Kraków 1912, стр. 149—187 (на первый планъ выдвинуты польскіе миѳологическіе образы), 4) Е. В. Аничковъ, Язычество и древняя Русь, П. 1914: несмотря на спорность догадокъ и построеній, замѣчательный трудъ; основная идея—боги Владимира были не общерусскими, но мѣстными, племенными божествами; князь группируетъ ихъ вокругъ своего родного Перуна изъ побужденій политическаго характера, въ цѣляхъ объединенія Руси, 5) С. В. Максимовъ, Нечистая, невѣдомая и крестная сила, П. 1903 (богатый матеріалъ по русскимъ народнымъ вѣрованіямъ и обычаямъ, но безъ всякой научной обработки), 6) F. Krauss, Slavische Volkforschungen, Leipz., 1908 (народная вѣра и обрядность южныхъ

славянъ), 6) Н. Ф. Сумцовъ, Культурн. переживанія, К. 1890 (богатый матеріалъ, главнымъ образомъ, по украинскимъ повѣріямъ и обычаямъ; обильныя библіографическія указанія, 8) Е. Ѳ. Карскій, Бѣлоруссы III П. 1916 (яркая и достаточно полная картина др. русской миѳологіи). Кромѣ того, 9) Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 1887[2]: книга не блещетъ смѣлостью мысли и новизною взглядовъ; использованы почти всѣ источники и приведена огромная литература вопроса, почему книга составляетъ незамѣнимое справочное пособіе, 10) М. Грушевскій, Кіевская Русь I, П. 1911, стр. 388—419; его же Исторія Украіні-Руси I, 1904[2], 279—300, 528—532 (изложеніе стоитъ на высотѣ современнаго научнаго движенія), 11) J. Janko, O pravěku Slovanském, Praha 1912, гл. VI, стр. 195—240 (краткій популярный очеркъ. 12) П. Владиміровъ, Введ. въ исторію русск. словесности, 1896, гл. 2—3 (полезный очеркъ); 13) А. Н. Пыпинъ, Исторія русск. литер. III, гл. 24—25, 14) П. Милюковъ, Религія славянъ (въ Книгѣ для чтенія по исторіи среднихъ вѣковъ подъ ред. П. Виноградова, вып. 1).

Полезнымъ пособіемъ для ознакомленія съ первоисточниками можетъ служить „Христоматія по славянскимъ древностямъ“ „Вѣрованія“ А. И. Яцимирскаго (Ростовъ на Д., 1916). Подробныя библіографическія свѣдѣнія въ обозрѣніи трудовъ по славяновѣдѣнію, изд. 2-ымъ Отд. Акад. Наукъ; у Б. Гринченка, Литература украинск. фолклора, Черниг. 1901; у Н. Сумцова, Малюнки з життя украіньск. нар. слова, Харьк. 1910, гл. VII и VIII.

Изъ журналовъ слѣдуетъ упомянуть: Этногр. Обозр. М. 1899 слл., Живая Старина П. 1890 слл., Етногр. Збірник., Wisla 1887—1906; Lud (изд. во Львовѣ), Český Lid, Národopisny Sbornik, Сборн. на народн. умотвор. Archiv für slavische Philologie и друг.

Къ стр. 7 слл. О русалкахъ и русаліяхъ см. Д. К. Зеленинъ, Очерки русской миѳологіи, I, П. 1916, стр. 111—285 (здѣсь и вся предшествующая литература); кромѣ того см. В. М. Суботичъ (бѣлградскій психіатръ) въ Трудахъ I-го Съѣзда сербскихъ врачей и естествоиспытателей 1904, стр. 690—755 и Carolides, Bemerkungen zu den alt. kleinasiat. Sprachen und Mythen, Strassb. 1913 (объ отраженіяхъ античныхъ „розалій“).

Къ стр. 13—14. О самовилахъ — Бл. Ангеловъ, Само-

вилатѣ въ бѣлгарската народная поезия (Изв. на семинара по слав. филология при универс, въ София, III, 1911, стр. 1—66).

Къ стр. 15—16. О лѣсныхъ и полевыхъ демонахъ вообще см. W. Mannhardt, Wald und Feldkulte I—II 1904–5 и Frazer, The Golden Bough[3], V — Spirits of the Corn and the Wild, London 1914.

Къ стр. 21—22. О домовомъ см. St. Schneider, Bóg domowy (въ журналѣ Lud, XVI, 1910).

Къ стр. 21—22. Литература объ упыряхъ или вампирахъ весьма обширна: см., главн. обр., Hock, Die Vampyrsagen, Berl. 1900; A. Epaulard, Vampirisme, Paris 1901, W. Fischer, Abergl. aller Zeiten etc. Stuttg. 1907; A. Jellinek, Zur Vampyrsage (Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1904, 322 слл. St. Wasylewski, W sprawie wampirysmu, Lud XIII, 1907,291 слл. Русскую библіографію см. у Н. Сумцова, Колдуны, вѣдьмы и упыри (Сборн. Харьк. Истор.-фил. Общ. III, 1891) и Ю. Яворскаго, Памятн. гал.-русск. нар. слов. I, К. 1915, стр. 267 сл.

Къ стр. 22 слл. Литература о волкодлакахъ и ликантропіи указана въ моей книгѣ: Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ др. Греціи, стр. 219 примѣч. См. главн. обр. В. Клинчеръ, Животное въ античномъ и соврем. суевѣріи К. 1911, стр. 218—228; 232—235.

Къ стр. 26. Объ этимологіи имени „кикимора“. Самое имя „мора“ родственно древн. верхне-нѣм. и древн. исландск mara (отсюда фр. cauche-mar) причемъ cauche изъ catcare „давить“ и англ. nightmare; оно не заимствовано изъ германскихъ языковъ, какъ полагаетъ Гиртъ (Hirt), или изъ греческаго языка (mora), какъ думаетъ Фасмеръ, но является индоевропейскимъ наслѣдіемъ. Замѣчу еще, что Шрадеръ сближаетъ это слово съ греч. Μοῖρα (богиня судьбы).

Къ стр. 26. Этимологія слова „бѣсъ“ спорна. Въ настоящее время въ наукѣ господствуетъ объясненіе, предложенное датскимъ лингвистомъ Педерсеномъ, по мнѣнію котораго праслав. форма возникла изъ болѣе древней, родственной лит. baisùs — „ужасный, мерзкій“, — baisioti — „намазывать“ и латинск. foedus „скверный“, „гадкій“, „противный“. Напротивъ Г. А. Ильинскій, Русск. Филол. Вѣстникъ 1911, 212—217 протестуетъ противъ этимологіи Педерсена, такъ какъ она не объ-

ясняетъ сохраненія звука s въ славянскихъ словахъ, и производитъ слав. бѣсъ отъ корня bes — „бурно или стремительно двигаться“.

Къ стр. 26. О духахъ въ украинской миѳологіи см. В. Гнатюк, Етнограф. Збірник XV, 1902; XXXIII 1912.

Къ стр. 27. О славянскихъ божествахъ вообще см. А. Кирпичниковъ, Журн. Мин. Нар. Просв. 1885, кн. 9, стр. 47—65; Ѳ. Е. Коршъ, Владиміровы боги, Сборн. Харьк. Истор.-фил. Общ. XVIII; А. Л. Погодинъ, Лингвист. и истор. зам. о богахъ Владимира Вел. въ Сборн. въ честь А. И. Соболевскаго.

Къ стр. 27 сл. О Перунѣ см. Іорд. Ивановъ, Культъ Перуна у южныхъ славянъ. Извѣстія 2-го Отд. Акад. Наукъ VIII, 4 (1903), стр. 140—174. St. Rożniecki, Perun und Thor. Arch. für slav. Philologie XXIII, стр. 462—520. Литература объ этимолргіи имени Перуна приведена въ моей рецензіи на книгу Н. Гальковскаго (Богосл. Вѣст. 1916, май).

Къ стр. 28. О Сварогѣ — Jagič, Arch. f. slav. Phil. IV стр. 412—427.

Къ стр. 29. О Стрибогѣ — В. Петръ, Изборникъ Кіевскій 1904.

Къ стр. 29. О Велесѣ — Tobolka, Boh Veles (см. болгарскій пер., сдѣланный съ чешскаго А. П. Стоиловымъ въ Бѣлгарск. Сбирхѣ VIII, 533—7).

Объ отношеніи Волоса къ св. Власію см. А. Ч. Соболевскій, Русск. Филол. Вѣстн. XVI; Б. М. Ляпуновъ, Arch. f. slav. Philol. IX.

Къ стр. 29—30. Новая литература о Троянѣ проведена въ моей рецензіи на книгу Н. Гальковскаго (Богословъ. Вѣстника 1916, май).

Къ стр. 30—31. О святовитѣ см. А. Парчевскій. Swanty Wit (Rocznik Towarzystwa Przyjaciół nauk Poznańskiego, tom XXVII, 1901) Ред.

Къ стр. 32 слл. Въ наукѣ неоднократно дѣлались попытки собрать всѣ существующія повѣрья и обычаи славянскихъ народовъ и распредѣлить ихъ въ календарномъ порядкѣ. См., напр., трудъ Снегирева, Hanuš'а, Зубрицкаго, Дикарева, А. Ермолова, С. Максимова, А. Коринѳскаго, А. Макаренко, Gloger'а (Rok polski etc. Warzawa 1900, втор. изд. 1908) и т. д. Срв.

Sartori, Sitte und Brauch III; Zeiten und Feste des Jahres 1914 (богатѣйшія библіографическія указанія).

Къ стр. 35 сл. О святочной обрядности у славянъ — А. Н. Веселовскій, Разысканія въ обл. русск. дух. стиха VI—X = Сборн. 2-го Отд. XXXII, 1883; А Потебня. Обзоръ поэтич. мотивовъ колядокъ и щедровокъ, Русск. Фил. Вѣстн. 1884 и слл.; Н. И. Коробка; Къ изученію малорусскихъ колядокъ, Изв. 2-го Отд. 1902, кн. 3, 235—276; В. М. Яцимирскій, „Маланка", какъ видъ святочнаго обрядоваго ряженія (Этногр. Обозр. 1914, 1—2). О происхожденіи праздника Рождества Христова вообще см. H. Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1911 (2-ое изд.); A. Tille, Gesch. d. deutsch. Weihnacht, Leipz. 1893; его же Jule and Christmas, London 1899; A. Meyer, Das Weihnachtsfest 1913 (3-ое изд.); C. A. Miles, Christmas in Ritual and Tradition 1913 (2-ое изд.); H. F. Feilberg, Jul. Kóbenhavn 1904—5.

Къ стр. 36. Что касается происхожденія латинскаго calendae, то его производятъ нынѣ отъ глаг. caláre — „созывать" (а не отъ caleo — „разгорячаться", „горѣть", какъ принимали прежде): жрецы созывали народъ, возвѣщая праздникъ каждаго 1-го числа мѣсяца, особенно 1-го января, срв. частую эпиграфическую форму kalandae. Впрочемъ, Döhring, Arch. f. latein. Lexikographie XV, 1907, 222, толкуетъ это слово, какъ „новолуніе", собств. „спрятавшаяся" подраз. луна, сравнивая съ лат. célo, cáligo, occulo, clam.

Къ стр. 39. О религіозныхъ обрядахъ, имѣющихъ значеніе проводовъ или погребенія прошедшаго періода времени (изжившагося духа растительности и плодородія) см. Е. В. Аничковъ, Вес. обр. пѣсня, 1,289 слл. Впервые на эти обряды обратилъ вниманіе H. Usener въ своей статьѣ Italische Mythen (Rheinisches Museum für Philologie XXX, 1875, 194 слл.)

Къ стр. 40. Объ Овсенѣ см. Е. В. Аничковъ, Весен. обряд. пѣсня I, 312 слл.; А. В. Марковъ, Что такое Овсень? Этнограф. Обозр. LXIII, 1905; И. М. Эндзелинъ, Wehl reiz par Uhsiñu въ латышск. журналѣ Rakstu Krahjums XIV 1908 134—138.

Къ стр. 42. О Масленицѣ и Карнавалѣ — Всеволодъ Миллеръ, Русская масляница и западно-европейскій карнавалъ, М. 1884; C. Clemen, Der Ursprung des Karnevals, Archiv für Religionswissenschaft XVII, 1914, 139 слл. Слово „Карнавалъ“ обычно производитъ отъ лат. carrus navalis („корабельная телѣга“). Но новѣйшіе изслѣдователи этого вопроса Merlo въ журналѣ Wörter und Sachen 1912, 92 слл., C. Clemen (цит. соч.) и друг. высказываются противъ этой этимологіи: Merlo выводитъ интересующее насъ слово изъ лат. carne levare, Meyer-Lübke — изъ carne vale.

Къ стр. 43 слл. О весеннихъ праздникахъ вообще — Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ, I—II П. 1903—05.

Къ стр. 43. На Красную Горку въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи ночью производится бабами опахиванье се... (Максимовъ, 122); апотропеическій актъ и вмѣстѣ съ тѣмъ пріемъ земледѣльческой магіи: подъ плугомъ уже древніе греки и римляне подразумѣвали фаллъ, оплодотворяющій землю (Dieterich, Mutter Erde). Объ обрядѣ опахиванія вообще слл. K. Weinhold, Abhandl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1896, 27 слл.; E. H. Meyer, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde, XIV, 1904, Mannhardt, Wald- und Feldkulte I 553 слл.; срв. 586 слл.; Е. В. Аничковъ, Вес. обр. пѣсня I, 266 слл.; Б. Л. Богаевскій, Землед. религія Аѳинъ, П. 1916, 178—191.

Къ стр. 44. О происхожденіи слова „радуница“. Мурко полагаетъ, что „Rhodonia“, греческое слово, приняло на русс... й почвѣ славянскій суффиксъ — „ица“; первое а возникло вслѣдствіе народной этимологіи, а въ южно-великорусской и бѣлорусской діалектическихъ группахъ, можетъ быть, и подъ вліяніемъ аканья (М. Мурко, статья въ журн. Wörter und Sachen, II, 1910, 153).

Къ стр. 46. О народномъ воззрѣніи, согласно которому духи находятся за спиною человѣка или съ лѣвой стороны см. Eitrem, Opferritus, Kristiania 1915, 316; срв. 293—294.

Къ стр. 46. О катаніи по нивѣ — Mannhardt, Wald und Feldk. I, 484 сл.; Frazer, golden Bough[3] I, 2, стр. 102 слл.

Къ стр. 46. О магической силѣ наготы — Heckenbach, De nuditate sacra 1911, 35 слл. 51 слл. 56 слл.

Къ стр. 46 слл. О купальской обрядности: А. Н. Веселовскій, Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности. Журн. Мин. Нар. Просв. 1894, февраль. А. И. Соболевскій, Купало, Сборн. 2-го Отд. Акад. Наукъ, LXXKVIII, 1910, n⁰ 3, 258—266. См. также статьи „Купало“ и „Ярило“ въ старомъ изд. Энцикл. Словаря Брокгауза и Ефрона (библіографія!).

Къ стр. 47. О пляскѣ, какъ пріемъ земледѣльческой магіи см. E. Fehrle, Waffentänze въ журналѣ Badische Heimat, 1914, n⁰ 2, 161—180 и приведенную тамъ, особенно стр. 164 примѣч. 1, литературу.

Къ стр. 48. О бросаніи вѣнковъ въ рѣку, какъ магическомъ актѣ, способствующемъ плодородію водъ — Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, Giessae 1914, p. 83—84.

Къ стр. 48. Объ обрядѣ „крещенія кукушки“ — Р. Е. Кедрина, Этногр. Обозр. 1912, 1—2, стр. 101—139; Е. Н. Елеонская, тамъ же стр. 146 слл.; Д. К. Зеленинъ, Очерки . . . 269 слл.

Къ стр. 48. Имя „Кострубонько“ означаетъ „косматый“, „мохнатый“. Я объясняю происхожденіе этого имени козлообразнымъ видомъ полевыхъ демоновъ; не даромъ греческіе и римскіе духи растительности (Панъ, Фавнъ, Сильванъ) также называются „всклокоченнымъ“, „взъерошеннами“ lasioi, horridi, horrendi).

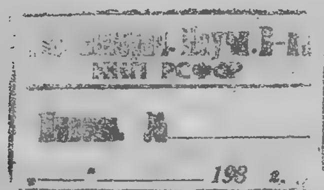
Къ стр. 52 сл. Болѣе подробныя свѣдѣнія обо всемъ этомъ кругѣ идей и обрядовъ можно найти въ III части знаменитаго труда Frazer'а: The Golden Bough (3-е изд.), озаглавленной The Dying God, London 1914. Срв. также Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland (есть русскій переводъ) и Н. Арсеньевъ, Плачъ по умирающемъ богѣ, Этногр. Обозр. 1912, кн. 1—2.

Къ стр. 55 слл. Почти исчеркивающій списокъ трудовъ по вопросу о погребальныхъ обычаяхъ и культѣ предковъ приведенъ въ моей замѣткѣ о книгѣ о. Соболева: Загробный міръ по др.-русск. представленіямъ (помѣщена въ Зап. Харьк. Универ. за 1913 г.). Здѣсь указываются лишь важнѣйшія сочинеія: Д. Н. Анучинъ, Сани, кони и ладья, какъ принадлежности погреб. обряда (въ XIV т. Московскихъ „Древ-

ностей Трудовъ Археологическаго Общества"); А. Котляревскій, О погреб. обычаяхъ язычн. славянъ 1868 (= Сочиненія III, 1891); Х. П. Ящуржинскій, Остатки языч. обредовъ въ малорусск. погреб., Кіевск. Стар. 1890. В. Гнатюкъ Похоронні звичаї й обреды, Етнографичн. Збірник XXXI—XXXII. П. Парашневовъ, Погребалнитѣ обичаи у българитѣ, Изв. на семинара по слав. филол. при университет. въ София II, 1906—07; Th. Volkoff, Le traineau dans les rites funéraires de l'Ukraïne, Rev. trad. popul. XI, 1896, 209—229; M. Murko, Das Grab als Tisch въ журналѣ Wörter und Sachen II 1910; L. Niederle, Život starých Slovanů I, Praha 1912, 224—375.

Изображеніе алтаря Святовита, взято изъ книги: Obrządón Pogańskich ná Ziemiach slowiań. Кіевъ, 1913, табл. 1.

Содержаніе.



Культурно-бытовые очерки по міровой исторіи

(*подробности на 2-й стр. обложки*).

Вышли изъ печати:

Серія А № 1. — М. Я. Феноменовъ. **Путешествіе въ Московію въ XVII вѣкѣ.** Съ иллюстраціями Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 2-3 — Пр.-доц. Н. А. Щербаковъ и В. С. Щербакова. **Скифы** (изъ прошлаго Россіи). Съ иллюстр. Ц. 2 р. 85 к.

Серія А. № 4.—Проф. Е. Г. Кагаровъ. **Религія древнихъ славянъ.** Ц. 2 р. 65 к.

Серія Б. № 1. — Пр.-доц. А. А. Захаровъ. **Эгейскій міръ.** Со множ. иллюстр. Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 2. — И. Н. Бороздинъ. **Античная культура на югѣ Россіи.** Со мног. иллюстр. Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 3-4. — Пр.-доц. А. А. Сидоровъ. **Что такое средніе вѣка.** Со мног. рис. и иллюстр. Ц. 2 р.

Печатаются и вскорѣ выйдутъ въ свѣтъ:

Серія А. № 6. — А. В. Чельцовъ. **Протопопъ Аввакумъ** (апостолъ раскола).

Серія Б. № 5.—Пр.-доц. А. А. Захаровъ. **Гомеръ.**

Готовятся слѣдующія рукописи.

Цѣна 2 р. 65 к.